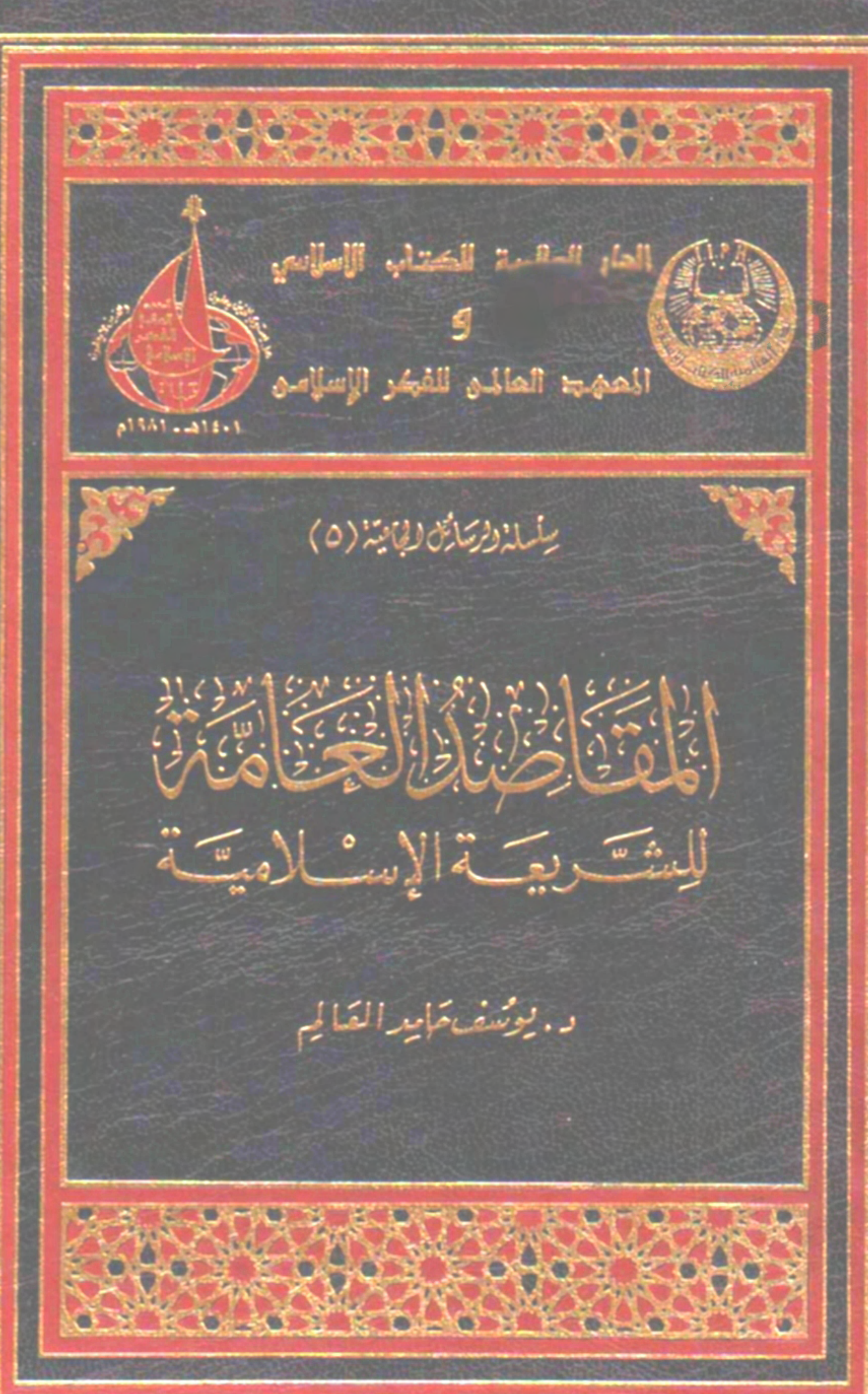

الدار العالمية للكتاب الإسلامي
و
المعهد العالمي للفكر الإسلامي
١٤٠١هـ - ١٩٨١م
سلسلة الرسائل الجامعية (٥)
المقاصد العامة
للشريعة الإسلامية
د. يوسف حامد العالم



د. يوسف حامد العالم

المعهد العالمي للفكر الإسلامي
(١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م)

الطبعة الأولى

(١٤١٣هـ / ١٩٩٣م)

الطبعة الثانية

(١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م)

الكتب والدراسات التي يصدرها المعهد تعبر عن آراء واجتهادات مؤلفيها



نشر وتوزيع:

الدار العالمية للكتاب الإسلامي

نشر وتوزيع الكتاب والشريط الإسلامى بسبعين لغة

الإدارة العامة: ص.ب. ٥٥١٩٥ - الرياض ١١٥٣٤

هاتف ٤٦٥٠٨١٨ - ٤٦٤٧٢١٣ - فاكس ٤٦٣٣٤٨٩

المكتبات: الرياض ٤٦٢٩٣٤٧ - ١ / جدة ٦٨٧٣٧٥٢ - ٢ / الخبر ٨٩٤٥٨٢١ - ٣

INTERNATIONAL ISLAMIC PUBLISHING HOUSE

I. I. P. H.

Publishing And Distributing Islamic Books And Tapes In 70 Languages

HEAD OFFICE: P.O.Box 55195 - Riyadh 11534 - Saudi Arabia

Tel: (966-1) 4650818-4647213 - Fax: 4633489

BOOK SHOPS: Riyadh 1-4629347/Jeddah 2-6873752/Khobar 3-8945821

سلسلة الرسائل الجامعية (٥)

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

'Ālim, Yūsuf Ḥāmid. (1937-1977/1356-1397)
Al maqāṣid al 'āmmah lil sharī'ah al Islāmīyah / Yūsuf Ḥāmid al 'Ālim.
p. cm.—(*Silsilat al rasā'il al jāmi'īyah;* 5)
Includes bibliographical references.
ISBN 0-912463-83-X. – ISBN 0-912463-84-8 (pbk.)
1. Islamic law. I. Title. II. Series: *Silsilat al rasā'il al jami'īyah* (Herndon, VA.): 2.
LAW
340.5'9—dc20 91-3222
CIP

المحتويات

تصدير

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين وعلى آله وصحبه ومن تبعه واهتدى بهديه إلى يوم الدين وبعد:

فيسّر المعهد العالمي للفكر الإسلامي أن يقدم رسالة جامعية أخرى في موضوع «مقاصد الشريعة» خلال فترة متقاربة، حيث افتتحنا سلسلة مختاراتنا من الرسائل الجامعية برسالة الأستاذ أحمد الريسوني: «**نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**» التي قام مكتب المعهد في المغرب بإصدارها قبل أشهر. وها نحن نقدم رسالة «المقاصد العامة للشريعة الإسلامية» لكاتبها الأستاذ الدكتور يوسف العالم العميد السابق لكلية القرآن الكريم بالخرطوم/ السودان (تغمده الله برحمته وأسكنه فسيح جناته).

هذه الرسالة التي لم يقدر لها أن تنشر منذ سنة ١٣٨١هـ / ١٩٧١م حيث نوقش صاحبها بها في الأزهر الشريف ومنح عليها درجة العالمية (الدكتوراه)، وذلك لانشغال صاحبها ـــ عليه رحمة الله ـــ بكثير من الأعمال بعد عودته للسودان. وقد حرص المعهد أن يتولى نفض الغبار عن تلك الرسالة القيّمة واتحاف علماء الشريعة وفقهائها والحقوقيين وطلاب المعرفة الشرعيّة في كل مكان بما اشتملت عليه من فوائد جمة ومباحث قيّمة في جانب لم يوله الأصوليّون والفقهاء من أسباب العناية ما هو جدير به لأسباب كثيرة بعضها يرجع إلى جوانب فنية محضة، وبعضها يرجع إلى الحالة العقلية التي كانت الأمة تعيشها في عصر تدوين العلوم الشرعية. وقد رأى المعهد أن هذا الموضوع من أهم الموضوعات التي يساعد إبرازها على إعادة ثقة الأمة بنفسها وبفقه علمائها، وغايات ومقاصد شرائعها، ويوضح عظمة الشريعة الإسلامية، وامتيازها على بقية الشرائع في تحقيق مصالح الخلق، ودرء المفاسد عنهم، وبيان العلل والأسباب والحكم والغايات الكامنة وراء كل حكم شرعي وبخاصة تلك التي تتعلق بمعاملات الناس وقضايا سلوكهم، فإن الله تعالى ما خلق شيئًا عبثًا، وما ترك الناس سدى.

ولقد طال على المسلمين الأمد وقست من كثير منهم القلوب، وتعرضوا لغزو فكري زادهم ضغثًا على إبّالة فجعل الكثيرين منهم في شك من حكم الشريعة، وأسرار

التشريع، بل لقد اجترأ بعضهم على نسبة العجز والقصور إلى شريعة الله، أو الحديث عن عدم قدرتها على الاستجابة لحاجات الإنسان المتجددة ومعاملاته المتغيّرة، وذلك جهلاً من هؤلاء في الغالب بشريعة الله، وتجاهلاً من بعضهم وجحودًا لمزايا الشريعة وعمومها وخلودها وكمالها وشمولها.

وقد حلا لبعض الغافلين أن يقرّر صلاحيّة الإسلام والشريعة الإسلامية لأمور الآخرة وحدها، وأنّها ـــ بحسب وهمه ـــ ما جاءت إلاّ لذلك وقد نسى هؤلاء أو تناسوا أنّ الشرائع مطلوبة لتنظيم حياة الناس في هذه الدنيا ﴿**لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط**﴾ الحديد: ٢٥ لا لتحديد سلوكيات الناس في الآخرة، فالآخرة دار جزاء، لا دار عمل.

لقد جاءت الشرائع السماويّة كلها والشريعة الإسلامية بخاصة لرفع الحرج عن الناس، ودفع الضرر، وتحقيق مصالح العباد، ولتحل لهم الطيبات وتحرم عليهم الخبائث وتضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم ولتصلح شؤونهم في العاجل والآجل، في مقدماتها ونتائجها. وإن معرفة مقاصد الشريعة ـــ إضافة إلى ما تقدم ـــ تمكن المسلمين من العيش باستمرار تحت ظل الشريعة الإسلامية، وتنظيم شؤون حياتهم وفقًا لتوجيهات الشارع الحكيم فتقوم حضارتهم ويبنى عمرانهم على الحق والعدل، ويحققوا غاية الحق من الخلق بتحقيق المفهوم الشامل للعبادة الكاملة التي يتناغم فيها الإنسان مع الوجود المسبح كله بحمد ربه ﴿**وإن من شيء إلا يسبح بحمده**﴾ الإسراء: ٤٤.

لقد كان من أبرز معالم العقل المسلم الذي صنعه الإسلام أنه عقل غائيّ تعليلي مقاصدي يدرك أنّه ما من شيء في هذا الوجود فضلاً عن أحكام الحياة وتنظيماتها ـــ إلاّ له حكمة وعلّة وسبب، فلا مكان للمصادفة في هذا الوجود، ولا مجال لانتفاء الأسباب، بل لقد تفرد الإسلام بذلك التوازن البديع بين الإيمان بالسنن والنواميس والعلل والأسباب وارتباط النتائج بها، والإيمان بوجود الخالق الفرد الواحد في صفاته وفي ذاته وفي أفعاله، وأنه الخالق للسنن والأسباب لنتائجها ومسبباتها في الوقت نفسه، والقادر على خرقها ـــ إن شاء ـــ لتحقيق حكمة أو غاية أو مقصد ما.

ولقد كانت هذه القضيّة من الوضوح في العقل المسلم بمكان فالعلة والمعلول والسبب والمسبّب والمقدّمة والنتيجة صنع الله الذي أتقن كل شيء، وله وحده جل شأنه خرق تلك النواميس أو إيقاف تلك العلل عن التأثير ان شاء أو إيجاد شيء

بدون علته وبغيرها، ولكنه جل شأنه عليّ حكيم نبّه الى ذلك وأوضحه بما لا مزيد عليه لئلا يكون للناس على الله حجة.

فاشتملت آيات كثيرة من الكتاب الكريم على علل ظاهرة وأسباب منصوصة تبيّن قصد الشارع مما شرع، وجرى التنبيه في بعضها على تلك العلل والحكم والأسباب فالله ـــ تعالى ـــ يبيّن قصده من خلق العباد فيقول: ﴿**وما خلقت الجن والأنس إلاّ ليعبدون**﴾ الذاريات: ٥٦.

ويعلّل إرسال الأنبياء وإنزال الكتب فيقول: ﴿**لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط**﴾ الحديد: ٢٥. وفي إرسال الرسل خاصة يعلل جل شأنه بالإصلاح ﴿**إن أريد إلا الإصلاح ما استطعت**﴾ هود: ٨٨. وبإقامة الحجة على الخلق فيقول ﴿**رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل**﴾ النساء: ١٦٥.

وقلما تجد من التشريعات الالهيّة شيئاً لم ينص على علته أو يومى إليها بطريق من الطرق المنبِّهة للمكلَّف ليتفهم الناس شرائع ربهم ويستيقنوا صلاحها وسلامتها فتخبت لها قلوبهم وينشطوا لتطبيقها والعمل بها.

كما أن ذكر المقاصد والعلل شائع جدًّا في أحاديث رسول الله ﷺ وسننه شيوعًا جعل الصحابة رضوان الله عليهم يدركون أن لكل حكم خاصة في مجال المعاملات والسلوك الإنساني الفردي والاجتماعي مقصدًا وغاية، فما لم ينص على مقصده وغايته فيمكن أن يندرج تحت المقاصد العامة والغايات الكليّة وإلاّ فلابد من مقصد أو غاية يمكن أن تظهر وتبرز بشيء من التأمل والاجتهاد إن لم تظهر في النص بوضوح.

ولقد تحول هذا الإدراك الإسلامي إلى نوع من اليقين بذلك الترابط الدقيق بين المقاصد والأفعال، فالفعل عبث إن خلا عن مقصد وغاية والفعل لا يتحقق إن لم توفر له أسبابه ومقدماته، فالأمور مرتبطة بغاياتها من حيث الإثمار والإنتاج ومرتبطة بمقدماتها وأسبابها من حيث الوجود والتحقيق «فالأمور بمقاصدها» و «الأمور بخواتيمها» كذلك.

إنّ مدار التكليف والمسؤولية الإنسانية على مباشرة الأسباب وتسخير النواميس والقوانين الإلهية التي تحكم حركة الوجود، وابتغاء آثارها ونتائجها لتحقيق مهمة الاستخلاف وأداء حقّ الأمانة بإعمار الكون وتنظيم الحياة وفق المنهج الذي رسمه خالق الإنسان والكون والحياة سبحانه، والمضي بذلك إلى الأجل المسمى الذي حدده

جل شأنه لهذا الوجود فمعرفة مقصد الشارع من الحكم كمعرفة قصد المكلف من الفعل، والأسباب اللازمة لتحقيق الفعل في الوجود، كل هذه العناصر تشكل أجزاء أساسية في منظومة العقل المسلم.

ولقد كان العقل المسلم بخير وعافية عندما انطلق بكل ما آتاه الله سبحانه وتعالى من قدرة يمارس الأسباب، ويسخر السنن ويحدد المقاصد السليمة لأفعاله، ويهتدي بمقاصد الشارع الحكيم في عمليات تنزيل الفقه على الواقع: فالمقصد والغاية والحكمة والعلة والسبب والسنّة والقانون والناموس مفاهيم مترابطة في العقل المسلم لا انفصام لها إلى أن أصيب هذا العقل بوباء التراث الإنساني الآخر الذي وُرِّد اليه في غمرة المعارك التي نشبت بعد الفرقة ليستنصر بمقولاته فريق على آخر وليبدأ التساؤل العقيم عن بعض هذه المفاهيم وحقائقها، وليتحول بعد ذلك إلى جدل محتدم حول الترابط بين الأسباب والمسببات، وهل العلة مؤثرة بذاتها أو بغيرها، وهل الارتباط بين العلة والمعلول ارتباط اقتراني عادي، أو هو ارتباط ضروري؟! وبدأت مذاهب الكلاميين تتشكَّل حول هذه القضايا وتستدرج إلى ساحاتها قضايا أخرى لتتبلور في مذاهب متمايزة[١] تأثرت بها مذاهبهم الفقهية. ولا يخفى أن الفقه وهو يمثل ضوابط لحياة الناس ووجوه نشاطهم له آثاره النفسية والتربوية المباشرة، فحين تشيع بين الناس أفكار تنفي العلل، وتنفي المقاصد أو تقلل من شأنها أو تخلط بين مقاصد الشارع ومقاصد المكلفين فإن عملية تنزيل الشرع على الواقع تصاب إصابة بالغة، وتتعدد الآثار السلبية الجانبيَّة لها. فإن الواقع الحياتي واقع متشابك في عناصره المختلفة النفسية والثقافيّة والاقتصادية والسياسية بدرجة بالغة التعقيد، والمقولات الفكريّة وإن لم تبد آثارها بشكل مباشر لكنّها شديدة التأثير في هذه الجوانب ولو بعد حين.

وحين يتسرب إلى العقل المسلم تصور بأن الأحكام قد تخلو عن المقصد إما لأنها تعبديّة، أو لأن البحث عن المقصد لا طائل تحته فالمهم تنفيذ المطلوب، أو لأنه لا داعي للبحث عن تلازم بين الحكم ومقصده فإن ضررًا بالغًا يصيب تصور الإنسان لفعله ــ الذي هو موضع إيقاع الحكم ــ وسوف يضطرب وتضطرب معه نظرة الإنسان لإرادته ولقيمة فعله ومصدر تقويم ذلك الفعل إلى غير ذلك من السلبيات.

ولقد صادف شيوع هذه التصورات أو الأفكار المميتة ــ كما يسميها مالك بن نبي ــ اتجاه التقليد في المجال الفقهي وفتور الرغبة في منهجية الاجتهاد ، بل الدعوة

---

(١) يمكن مراجعة هذه المذاهب في بحثنا «تعليل الأحكام الشرعية واختلاف العلماء فيه». مجلة البحوث الإسلامية/ الرياض، العدد العاشر ١٦٨ وما بعدها.

إلى التقليد كمخرج من أزمة الاجتهاد، فشاع مفهوم تعبدية الأحكام وتجاوز هذا المفهوم مجال العبادات إلى مجال المعاملات وغيرها، وصار القول بأن الحكم تعبديٌّ لا يعلّل ، ولا يبحث عن غايته ومقصده من الأقوال الشائعة بين كثير من الفقهاء، يحال عليها لأدنى الأسباب. فاعتبار الحكم تعبديًّا يُيسِّر على الناظرين الأمر ويعفيهم من مهمة استمرار بذل الجهد للوصول إلى علّة الحكم ومقاصده، ولذلك لم يشع البحث في «مقاصد الشريعة» شيوع البحث في أصول الفقه الأخرى.

صحيح أن جماهير العلماء القائلين بحجيّة القياس قائلون بتعليل الأحكام ومراعاة مقاصدها، ولكن التعرض إلى هذا يأتي ــ غالبًا ــ عَرَضيًّا ضمن مباحث القياس، وقد يتعرض بعض الأصوليين لشيء من ذلك في مباحث المصالح. وقد تعرض الإمام الغزالي (توفي ٥٠٥هـ / ١١١١م) لبعض ما يتعلق بأصل «المقاصد» خاصة في كتابه: «**شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل**»[١]، وقد أوضح ضرورة رعاية المقاصد وربط الأحكام بها عند النظر الفقهي، وبيّن أنّ المعاني المناسبة ترجع إلى رعاية أمر مقصود، والمقصود دينيٌّ ودنيوي، وكل منهما ينقسم إلى تحصيل وإبقاء، واعتبر كل ما انفك عن أمر مقصود غير مناسب، كما بيّن مراتب المقاصد، ونبّه إلى مسالك إثباتها[٢].

كما اشتمل كتابه: «**إحياء علوم الدين**» على ذكر كثير من الحكم والعلل التي تتعلق بها الأحكام.

وعلى ما ذكره الغزالي ــ وهو وجيز ــ وما أشار إليه سابقوه ــ وهو أوجز ــ بنى المتأخرون مباحثهم في المقاصد: فكتب فيها الإمام عز الدين بن عبد السلام (توفي ٦٦٠هـ) قواعده الكبرى التي وصفها صاحب **كشف الظنون** بأنه «مؤلف... ليس لأحد مثله»[٣] ، ثم كتب القواعد الصغرى المتداول حاليًّا، والمطبوع أكثر من مرة باسم «**قواعد الأحكام في مصالح الأنام**»، وقد أرجع سائر الأحكام إلى اعتبار المصالح، وتناول ما استثنى منها، وطرق الوصول إليها وإلى أضدادها وتفاوت المصالح والمفاسد ومراتب كل منهما وأقسامهما وفي مناسبة العلل للأحكام، وزوال الأحكام بزوال الأسباب. وقد شرحت قواعده الكبرى والصغرى واستفاد بهما من جاء بعده.

كما كتب أبو اسحاق الإمام إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي الشاطبي

---

(١) حققه د. حمد الكبيسي ونشره ديوان الأوقاف في العراق سنة ١٩٧١م.

(٢) راجع كتابه المذكور ص١٥٩ــ١٦٢.

(٣) الكشف (١٣٥٩/٢ــ٦٠).

(توفي ٧٩٠هـ) كتابه: «**الموافقات في أصول الشريعة**» ويعتبر الكتاب ــ بجملته ــ بحثاً في المقاصد من حيث العموم، ولكنه قد خصص جزءًا هامًّا منه يمثل الجزء الثاني من المطبوع للحديث عن المقاصد بشكل مباشر وشامل، فتحدث عنها باستفاضة وتناول مقاصد الشارع ومقاصد المكلَّفين، وقسم مقاصد الشارع إلى محاور أربعة هي:

- مقاصد الشارع من وضع الشريعة ابتداءًا.
- مقاصد وضع الشريعة للإفهام.
- مقاصد وضع الشريعة للتكليف.
- مقاصد وضع الشريعة للامتثال.

كما تعرض إلى جملة من المباحث الهامة في هذا الموضوع، ولذلك احتل كتاب: «**الموافقات**» منذ ذلك الوقت المكانة الأولى بين كتب المقاصد أو مباحثها النادرة القليلة. ولم تأخذ المقاصد دورها المناسب لدى الأصوليين، ولم تبذل في بلورتها من الجهود ماهي به جديرة حتى وقت قريب، حيث أفردها الشيخ محمد الطاهر بن عاشور (توفى ١٣٩٣هـ ــ ١٩٧٣م) بكتابه: «**مقاصد الشريعة الإسلامية**»، وهو مطبوع متداول ، ويبدو أن الشيخ قد أعده لتلاميذه.

كما أن الأستاذ علال الفاسي (ت ١٣٩٤هـ ــ ١٩٧٤م) تغمده الله بالرحمة كتب في الموضوع «**مقاصد الشريعة الإسلامية ومكانتها**»، وجملة من المقالات للدفاع عن الشريعة وبيان أنّها تدور على مصالح العباد.

كما تعرض إليها الكاتبون في المصالح مثل الدكتور مصطفى زيد في «**المصلحة في التشريع الإسلامي**» ، ومصطفى شلبي في: «**تعليل الأحكام**»، ومحمد سعيد رمضان البوطي في: «**ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية**»، والدكتور حسين حامد حسان في: «**نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي**».

والموضوع ــ في نظر المعهد ــ يحتاج إلى دراسات متعددة تجلي جوانبه المختلفة، وتؤكد الصلة العضويَّة التي لا تنفصم بين الأحكام ومقاصدها، وتدريب العقل المسلم على التعامل مع الكليَّات الشرعيّة، والنظر إلى الجزئيات من خلالها. فالمعهد يرى أن كثيرًا من أمراض العقل المسلم نجمت عن النظر الجزئي، وتناسي الغايات، وتجاهل المقاصد، والتشبث بالأمور الشكليَّة واللفظيَّة والإحالة على التعبُّد لأدنى ملابسة، وتجاهل الحِكم أو الكسل عن طلبها.

كما يرى المعهد أن تكثيف دراسات المقاصد والأهداف والغايات وتعليل الأحكام والبحث عن الحكم سوف يساعد كثيرًا على إخراج العقل المسلم من تلك الوهدة، ويعالجه من تلك الأمراض، ويعيد إليه ـــ بإذن الله ـــ نقاءه وصفاءه وتألقه وقدرته على العطاء والاجتهاد وترتيب الأولويات، وتوخي المقاصد والغايات، ولذلك فإن المعهد سعيد بأن يقدم رسالة الأستاذ الدكتور يوسف حامد العالم، وهي رسالة علميّة جامعة، أعدها عالم فاضل متمكن من علوم الشريعة بإشراف أصولي بارع من أفضل من أنجبه الأزهر من الأصوليين في فترة النصف الأول من هذا القرن وهو أستاذنا الشيخ عبد الغني محمد عبد الخالق . ولقد رجع المؤلف الفاضل لإعداد هذه الرسالة إلى عدد وافر من المصادر الأصولية والتاريخية والفقهية الأصلية القديمة والمعاصرة، وأنفق في إعداد بحثه هذا سنوات كثيرة، فجاء بحثًا علميًا غنيًا موثّقًا لا شك أنه سيسد في هذا المجال ثغرة، وكعادة المعهد في معالجة الموضوعات الفكرية الهامة يعطي البحث العلمي والفني المتخصِّص حقه من خلال دراسات علمية وفنية متخصصة شاملة ليفتح أمام عقول علماء الاجتماعيات الباب واسعًا ليمارسوا دورهم في معالجة القضايا الفكرية والتربوية والإجتماعية ذات الصلة المباشرة أو غير المباشرة بالموضوع، وقد ألمّوا بالجانب الفني الذي أخذ من البحث نصيبه، وعرفوا كيف ينقلون أفكاره إلى دائرة اهتمامهم، ويستفيدون بقضاياه في مجالات اهتمامهم.

كما أن هذه الرسالة والرسالة التي سبقتها: «**نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**» للأستاذ أحمد الريسوني سوف يشكلان إضافة حقيقية لاشك فيها لعلم المقاصد، وسوف يفسحان المجال واسعًا أمام العلماء والباحثين في مجالات العلوم الشرعيّة لدراسات مهمة تساعد في معالجة كثير من النوازل والوقائع الحادثة، وتعين الأمة الإسلامية على أن تستظل من جديد بالظلال الوارفة للشريعة الإسلامية الغراء.

تغمد الله كاتبها بواسع رحمته وأحسن جزاءه، وجعلها في ميزان حسناته عِلمًا ينتفع به إلى يوم القيامة، إنه سميع مجيب.

طه جابر العلواني
رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي

هيرندن ، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأميركية
جمادى الآخرة ١٤١٢هـ / ديسمبر ١٩٩١م

شكر وتقدير

أرى لـزامـاً عليّ، بين يَـدَيْ بحثي(*) هـذا، أن أُبـادر بتسجيـل شكــري الخالص، لأستاذي الجليل العلامة الفاضـل الدكتـور عبد الغني عبـد الخالق، إذ تكرم بقبول الإشراف على إعداد هذا البحث.

وقد فتح لي قلبه الرؤوف، وداره الكريمة، ومكتبته الغنية بـأمهات الكتب، ودررهـا النـادرة، ومنحني خـلال تلك الـرحلة الـطويلة الكثيـر من وقتـه الثمين، وزودني بتوجيهاته العلمية الدقيقة، وملاحظاته القيمة العميقة. كل ذلك في طَلاقَةِ وجهٍ، ورحابة صدر، وعناية ورعاية.

وإني لمقدر له أجـل التقديـر، والشكر والثنـاء في الضمير، فجـزاه الله خير الجـزاء، وأمد في عمـره لخدمـة الإسلام وبنيـه. إنه سبحـانـه نعم المـولى ونعم النصير.

(*) أساس هذا البحث هو رسالة دكتوراه في الشريعة الإسلامية بعنوان الأهداف العامة للشريعة الإسلامية، قدمت إلى كلية الشريعة الإسلامية ــ جامعة الأزهر بإشراف الدكتور عبد الغني عبد الخالق. سنة ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م.

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمدلله الذي كتب على نفسه الرحمة لعباده تَفَضُّلاً منه وإحساناً، وجعل من شريعته فُرْقَاناً بَيْنَ الحَقِّ والباطل، وأقام لعباده حدوداً بين مهاوي الأهواءِ، ومسالك المصالح الفطرية النافعة، وأمرهم أن يمحضوا قصدهم إلى مرضاته، وأن يكون قصدهم تبعاً لِقَصْدِه، وسَيْرهُم وِفْقَ شَرِيعَتِه، حتى تتحقق فيهم العُبُودِية لله اختياراً كما هي متحققة فيهم إجباراً. **﴿قل إن صلاتي، ونُسُكي، ومحياي ومماتي لله رب العالمين، لا شريك له وبذلك أمرت، وأنا أول المسلمين﴾**(1).

وأفضل الصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين محمد، وعلى آله، وصحبه أجمعين، وأسأل الله بجاهه، أن يوفقني في القول والعَمَل، ويُجَنِّبني مَواطِن الزَّيْغِ، والزَّلل، ويهديني سواء السبيل، ويزودني في طريقي هذا بسلامة النيّة وحُسنَ القصد، وقوة العزم، واستهداف مرضاته، **﴿فمن كان يرجو لقاء ربه، فليعمل عملاً صالحاً، ولا يشرك بعبادة ربه أحداً﴾**(2).

وبعد، فلقد شَاءَ الله لي أن أكون من طلبة هذه الجامعة العَتِيقَةِ في مَبْنَاها، والعريقة في رِسَالتِهَا ومَعْنَاها. هذه الجامعة التي ظَلَّت ـ ولا تزال ـ تُصَارِع العصور بِمَبْنَاها، وتقاوم الأعاصير والزوابع الغربية والشرقية: من الصليبيين والتَتَار وأحفادهم ـ بِرسَالتِها ومَعْنَاها. وفي كل مرة يَرْتَدُّون على أعقابهم خاسرين

---

(1) سورة الأنعام: ١٦٢.

(2) سورة الكهف: ١١٠.

يحملون في قلوبهم الحقد، ومَرارَة الإنهِزَامِ . وظلت أيضاً ـ ولا تَزالُ ـ منارةً يسْتَهْدِي بِها أبناء المسلمين في ظُلُمَاتِ الجَهْلِ، والجَاهِلِيّةِ، ويهرعون إليها من مشارق الأرض ومغاربها، ومن كل فَجٍّ عَمِيق، **﴿ليتفقهوا في الدين، ولينذروا قومهم، إذا رجعوا إليهم لعلهم يَحْذَرُون﴾**[1].

مما لا شك فيه أن المسلمين لم ينالوا ما نالوه من عز ومجد وشرف، إلاّ بفضل تمسكهم بالإسلام عقيدة وشريعة، ولم يصابوا بعد ذلك بما أصيبوا به من ضعْفٍ، ووَهن، وَضَيْعة، وشَتَات، إلاَّ بِسبب تَهاوُنِهم فيه، وإهمالهم له، حُكَّاماً، ومَحكُومِين، ونَامُوا في سُبَاتٍ عَمِيقٍ: الحاكم في تَرَفٍ ونَعِيمٍ وشَعْبه في شَقاءٍ وجحيم، ونَسوا قولَه تعالى: **﴿ولا يزالون يقاتلونكم، حتى يردُّوكم عن دينكم إن استطاعوا﴾**[2]، وقولَه: **﴿ولن ترضى عنك اليهود، ولا النصارى، حتى تتبع ملتهم﴾**[3] وقوله: **﴿وإعدوا لهم ما استطعتم من قوة، ومن رباط الخيل، ترهبون به عدو الله وعدوكم﴾**[4] وبذلك أهمل المسلمون قوة الفرسان، وضعفت فيهم قوة الإيمان، وسقطت هيبة السلطان.

وكان عدوهم يتمتع بقدر كبير من الحقد والمكر، وكان يتربّص بهم الدّوائر، فتحين فرصة الغفلة، والسبات العميق وأراد القَضاء عليهم من حَيْثُ القضاء على دينهم. وسعى بشتى الوسائل والأساليب، إلى اقتحام أرضهم وأوطانهم، وساعده في ذلك ما وصل إليه من حصاد التجارب في ميادين المعارك مع المسلمين، فطوّر مظاهر حربه، وكون فِرَقاً من المبشرين والمستشرقين لتساعده في مهمته، وبذلك تَمَّ له ما أراد من احتلال الأوطان الإسلامية.

وهؤلاء الأعداء المحتلون تولوا شؤون المسلمين سياسة، وادارة، وتربية وتعليماً، وبذلك تمكنوا من احتلال عقول أبناء المسلمين.

وقام المسلمون من سُبَاتِهم مَذْعُورِين، وأصابَتْهم غِشاوةٌ من ضَوء مَا سُلِّطَ

---

(١) سورة التوبة آية: ١٢٢.
(٢) سورة البقرة آية: ٢١٧.
(٣) سورة البقرة آية: ١٢٠.
(٤) سورة الأنفال آية: ٦٠.

عَلَيْهِم من آثار الحضارة الغربية ذَات البريق اللّامع، ولا يَزالون في حيرةٍ من أمرهم يَتَحسَّسَون الطريق الذي ضلوا عنه لفترة من الزمان.

وعندما تولى هؤلاء الأعداء زِمامَ الأمور في بلاد المسلمين، حَاوَلُوا تَنْصِيرَهم ولكن لم يُكْتبْ لهم النجاح، فلجأوا إلى زحزحة الدِّين عن قلوب أبنائهم، وذلك بالتشكيك فيه، والتنفير عنه، والاستخفاف به. فقرنوا الإسلام ـ دين الله ـ بما صنعه البشر من أديان، ووضعوه متهماً معها في قفص واحد أمام أبناء المسلمين ووصموه بشتى التهم، وأصدروا حكمهم على جميعها بأن كل دين معوق عن التقدم، والتحضّر، والإسلام دين: إذَنْ فهو معوق فيجب إبعاده عن مظاهر الحياة، وازاحته عن طريق التقدّم والتحضّر والتمدّن.

بهذه الدَّعوى الضَّالة المُغْرِضة حَكَموا على الإسلام بهذا الحكم القاسي، وهم يعرفونه، كما يعرفون أبناءهم، أنه غير تلك الأديان، ولكن لا تَتمُّ لهم الخَدِيعة وايقاع الفريسة، إلاّ بهذا الأسلوب الماكر، فشوّهوا حقائق الإسلام، وقَلَبُوا فَضَائِله رَذَائِل في أعين أبناء المسلمين، بعد أن سَحَرُوها بتلك الأساليب الماكرة ونجحوا في ذلك شر نجاح.

بعد رحيل أولئك المحتلين بجيوشهم، وسلطانهم السِّياسي، والإداري خلّفوا من بعدهم خَلفًا من أبناء المسلمين ليتولى دورهم في عداء الإسلام والكيد له واشَاعَةِ النُّفورِ عنه، والاستخفاف به. مُتَّهِماً إياه بالجمود تَارَةً، وبالقُصُورِ تارةً، وبالقسوة تارة أخرى، مُستَعْمِلاً في ذلك ما لقنوه من حُجَجٍ ضَالَّة، ومتخذاً ما تعلمه منهم من أساليب، ولو كان ارتِدَاء رِدَاءِ الإسلام نفسه، ثم التسلل إليه من أسهل الأبواب، والعمل على هَدْمِه، والقَضَاءِ عليه وطمس معالمه بإسلحته بعيداً عن أعين الرقباء، وهذا المسلك من أخطر الأسلحة التي لجأ إليها ـ في الآونة الأخيرة ـ أعداءُ الإسلام غربيين كانوا أو شرقيين على حدٍّ سواء، وهذه أَمْكَرُ وَسِيلةٍ إلى تحقيق ما عجز أعداء الإسلام عن تحقيقه طيلة القرون السالفة.

هذا الدين المتهم بما ذكر من التعويق عن التقدم، والقصور عن رعاية شؤون الناس الدنيوية، هل ما قيل فيه من أن شريعته لا تساير متطلبات العصر الحاضر حقاً؟ ومن ثم فما هي المصالح التي قصّرت الشريعة الإسلامية في

رعايتها، وكيف تعرف تلك المصالح؟ هل المعتبر في ذلك هوَى النفس أم هدى الشرع؟ وهل الشقاء في اتباع هذا أو ذاك؟ ولماذا أعرض المسلمون عن شريعتهم وأحكام دينهم، واستبدلوها بقوانين وضعية قَاصِرة، ومُقَصِّرة، لأنها من صنع العقل وهو وليد البيئة وغالباً ما يكون أسيراً للشهوة والهوى؟ وهل هذه الشريعة الغراء ـ الموصوفة بالصلاحية لكل زمان، ومكان ـ قصرت في مصالح الدِّين والنفس، والعقل، أو في مصالح النسل والمال؟ وهل هناك مصالح خارجة عن هذه الكليات الخمسة في حياة الناس؟

كل هذه التساؤلات يهمسون بها من حولي، وترن في أذني منذ أن كنتُ طالباً بالمرحلة الثانوية، وأرى التناقض بين الأقوال والأفعال في دُنْيَا الوَاقِع، فكان ذلك سبباً لاختياري كُلِّيَّة الشَّرِيعةِ والقَانُون بِجَامِعة الأزهر، وبعد دخولها بَدَأْتُ المَسِيرة فإذَا بِي كلّ يَومٍ ازْدَادُ يَقِيناً بكمال الشرِّيعة الإسلامية، وصلاحها لكل زَمانٍ ومكانٍ، وفي كل مجالٍ من مجالات الأحياءِ والأموات أيضاً، خَاصَّةً بَعْدَ الاتصال بالقانون، واعتراف رجاله بِقُصورِه، وتَفَوُّق الشريعة عليه. ولكن هل هناك مُتَّهَمٌ حَقِيْقِيٌّ بِالتّقْصِير؟ عندما كنت بقسم الدِّراساتِ العليا للماجستير أخذت أفكر جِدِّياً في مَكْمَنِ القَصُورِ أو التَّقْصِير وبعد التمحيص تبيّن لي أن الإسلام مظلوم وأن شريعته بَرِيئة من تلك التُّهم التي وَصَمَها بِها أعداء الدِّين وصَرْعَى الجَهْلِ من أبناء المسلمين. ولاحت لي أدلة قاطعة تثبت أن الذي يستحق الاتهام بالتقصير هم المسلمون وخاصة العلماء منهم.

ولما أنجزت الماجستير وكان عليّ أن أختار بحثاً كَيْ أحصل به على درجة الدكتوراه في الفقه وأصوله، سارعت باختيار البحث في مقاصد الشريعة الإسلامية. هذا الموضوع الذي طالما فكرت فيه وأنا بالدِّراسات العليا، ولإجراءات شكلية، اضطررت إلى تغيير العنوان «بالأهداف العامة للشريعة الإسلامية».

وما تقدم من تَسَاؤُلاتٍ كان الدَّافِعَ لي إلى اختيار هذا الموضوع، وكل قصدي هو القيام بجزء من حق المسؤولية المُنَاطَةِ بأعناقِ المسلمين عامة، وعلمائهم خاصة حيال أحدث وأمكر نوع من أنواع الحرب الفكرية ضد الإسلام، وشريعته العظيمة المبرأة من كل عيب.

وطبيعة هذا الموضوع الذي اخترته للبحث تتميز بالسعة والشمول، لأنه يتضمن ما يتطلبه الوجود الإنساني من مصالح الدنيا، والآخرة، وذلك لأنه يشمل مصالح الدِّين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال. وهذه مصالح ضرورية لحياة البشر، ولذا عانيت كثيراً في تصميمه، وجمع أطرافه، وإخراجه.

المنهج الذي اخترته ولماذا؟

اتخذت في مسيرتي لإعداد البحث مَسْلَكاً قد يُغَايِر ما عهدناه من المنهج الأصولي لعلمائنا السابقين من تقعيد القواعد، وبيان المبادىء، وقد قاموا بما يرمون إليه خير قيام، أما أنا فقد فَضّلْتُ أن أبدأ بتمهيد أعطي فيه صورة عن مصادر الشريعة ومَوارِدها، وخَصائِصها إجمالاً، وفي الباب الأول حاولت التعرض لقواعد عامة مشتركة بَيْنَ جميع فُصول البَابَ الثاني الذي حاولت فيه أن أجعل الكُلِّيَّاتِ الخمسة فُصولاً لَه، لأَجْعَلَ كلَّ واحدةٍ بِمثَابَةِ دَائِرةٍ تَشْرِيعِيَّةٍ يرجع إليها ما يتعلق بها من تشريع بصفة أكثر تفصيلاً.

واخترت هذا المنهج لسببين:

الأول: هو أني لو سرت على منوال أسلافنا الأصوليين لما أتيت بجديد في بحثي هذا، لأنهم قاموا بوضع القواعد الدقيقة، والمبادىء السليمة، وأوفوها حقها ولكنه مع ذلك منهج يهدف إلى بيان القواعد.

والثاني: هو أنني أريد أن أنفذ إلى ما أعيشه من واقع في قضايا الدين ومفهومه، وقضايا العقل، والانحرافات الفكرية، وما يترتب على ذلك من الآثار، وقضايا المال. ومن ثم فلا بدَّ من اختلاف المنهج، ولو بالاعتبار.

طبيعة المراجع: نسبة لسعة الموضوع وشموله اضطررت إلى الرجوع إلى مراجع مختلفة على حسب تَشَعُّبِهِ، ثم إن مراجعي الأساسية ـ وهي كتب الأصول والمقاصد ـ لم تُسْعِفْنِي إلاّ في نِطاقٍ محدود من الموضوع على ما رسمته من منهج. أما كتب الأصول فإنها تعرضت للمحافظة على المصالح الضرورية عرضاً عند الكلام على الوصف المناسب وتقسيماته، ولذا كان التعرض للمصالح الضرورية بإيجاز، أما من كَتَبَ عن المقاصد والمصالح كالعز بن عبد السلام والشاطبي فإنه أطنب وفصل وأوفى بحقها بحسب ما رَسَمَه من مَنْهَجٍ، ولكنه لم

يشبع رغبتي أيضاً فيما وضعته من منهج لبحثي لاختلاف العصر الذي أعيشه عن عصرهم، ولذا اضطررت إلى الرجوع إلى بعض كتب الفقه والتفسير والأحاديث، وبعض الكتب المتعلقة بالسِّياسَة المالية، وعلم التوحيد والفلسفة والاجتماع. وقد أشرت إلى بعض من كتبوا في المقاصد في صلب الرسالة.

المخطط العام الذي وضعته لهذا البحث، أشير إليه هنا بصفة إجمالية، حتى يكون القارىءالكريم على بيّنة، من تَرْتِيبِه، وخلاصته قبل الخوض في غماره، وتفصيلاته.

فقد رتبت رسالتي على تمهيد، وبابين، وخاتمة.

أما التمهيد فقد خصصته لتعريف الشريعة في اللغة والاصطلاح، وتعريف الحكم الشرعي مع بيان أقسامه بإيجاز، وبيان الخصائص العامة للشريعة الإسلامية وبيان أهم مصادرها باختصار، وهي الكتاب، والسنة، والإجماع والقياس، وقد رأيت أن أبدأ البحث بهذا التمهيد حتى أعطي القارىء تصوراً للشريعة وما تمتاز به من خصائص ، ومصادر، لأن الحكم على الشيء فرع عن تصوره.

أما الباب الأول، فقد خصصته لدراسة الأهداف والمصالح بصفة إجمَالِيَّة، وهو يشتمل على فصلين: الأول في بيان معنى الهَدَف، والأدلة التي تثبت أن للشريعة مقاصد، وبيان أن العمل المُنَاقِض لقصد الشارع باطل، وأن المقاصد تنقسم إلى أصلية وتَبَعِيَّة، وبيان حاجة المجتهد إلى معرفة المقاصد. والثاني في تعريف المصلحة، وبيان خصائص المصلحة الشرعية، وتقسيم المصلحة باعتبارات مختلفة، وما يترتب على بعض التقسيمات من آثار.

أما الباب الثاني، فقد خصصته لِدارسةِ المصالح تفصيلاً وهو يشتمل على خمسة فصول على حسب الكُلِّياتِ الخمسة، وهي المحافظة على الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال. أما فصل المحافظة على مصلحة الدين فقد تَعرَّضْتُ فيه لمعنى الدِّين، وحاجة البشر إليه، ورسمتُ طريقين للمحافظة عليه من جانب الوجود، ومن جانب العدم، كالإيمان والعبادات، والجهاد ومحاربة الابتداع وقتل المرتدين والزنادقة، أما فصل المحافظة على النفس فقد بيّنْت فيه

أن الشارع، وضع من التشريعات الايجابية والسلبية ما يكفل للإنسان الوجود، والاستمرار بأحكم الضمانات.

أما فصل المحافظة على العقل فقد بيّنت فيه معنى العقل وعلاقته بالحواس، والوحي، ورسمت له طريقين للمحافظة من جانب الوجود ومن جانب العدم، كوجوب التعليم، والتفكر في ملكوت السموات والأرض، وتحريم المسكرات والمخدرات مع مشروعية العقوبة على شرب المسكر.

أما فصل المحافظة على النسل: فقد تعرضّتُ فيه لمشروعية الزَّواج وأنه طريق النسل الذي اعتبره الله منذ فجر الإنسانية، وأنه له مقاصد أصلية ومقاصد تبعية، وما يترتب على عقد الزَّواج من تَبِعاتٍ وحقوق للزَّوْجين أو الأولاد، وبيّنت أن الله جعل حماية لهذا الطريق تحريم الزِّنَا ومقدماته والقذف وترتيب العقوبة على ذلك.

أما فصل المحافظة على المال فقد تعرّضت فيه لمعنى المال، وأسباب كسبه، وتملكه، وانفاقه وطرق تَنّمِيتِه، وبيان أن المقصود من المال أن يكون دولة بين الناس جميعاً، ولذلك فرّقت بين ملكيته وملكية حركته، وما وضعه الإسلام من وسائل لتخفيف مقصد التدَّاول، وما وضعه من طرق الحماية للأموال التي تحظى باحترام الشرع.

أما الخاتمة فقد أوجزت فيها أهم ما انتهيّتُ إليه خِلاَلَ رحلتي في هذا البحث وذلك بصورة اجمالية.

أهم القضايا التي تعرضت لها في هذا البحث:

(١) قضية إساءة مفهوم الدِّين في أذهان أبناء المسلمين، وما ترتب على ذلك من استخفاف به، وانفصال الإيمان عن العمل، والقول عن الفعل.

(٢) قضية علاقة العقل بالحواس، وعلاقته بالوحي، فقد رَسَمْتُ لوسائل الإدراك ثلاث دوائر تبدأ بالحواس وتنتهي بالوحي ويتوسط ذلك العقل. وكل دائرة لها نطاق ومجال تعمل فيه ولا تَتَعدَّاه، وتساعد الأخرى من غير تعارض أو تناقض، وإذا حصلت إساءة لفهم حدود هذه الدوائر، أو لفهم علاقاتها مع

بعضها فيترتب على ذلك آثار ومفاسد في الاعتقاد والتفكير والسلوك، وكل المفاسد الموجودة في العالم قديماً وحديثاً مصدرها، إساءة فهم حدود هذه الدوائر وعلاقتها، وهي التي أوقعت أبناء المسلمين وغيرهم في هذا التَناقُض المُشَاهد.

(٣) قضية تداول منافع المال، وما رسمه الإسلام لتحقيق ذلك التداول، وما وضعه من وسائل حكيمة تفوق جميع الأساليب الاقتصادية والسياسات المالية الوضعية.

وأخيراً لا أقول في عملي هذا أني وفيت بالمراد ولكني أجهدتُ نفسي على قدر طاقتي لَعَلّي أوافق الصواب، فإن أصبته فذاك ما أردت، ورجوت، وإلّا فما أنا إلّا إنسان شأنه الخَطأ والنِّسيان، فقَلَّمَا يَخْلُصُ مُصَنِّفٌ من الهَفَوَاتِ أو يَنجُو مُؤلِّفٌ من العثرات.

وأني أضرع إلى الله سبحانه وتعالى أن يَكْسُوه ثَوْبَ الإخلاصِ، وأن يُجَمِّلَهُ بُحلَّة القَبول، فهو سبحانه خير مسؤول، وأكرم مأمول «رب أوزعني أن أشكر نعمتك التي أنعمت عليّ وعلى والديّ، وأن أعمل صالحاً تَرضَاهُ، وأصلح لي في ذريتي إني تبت إليك وإني من المسلمين».

تمهيد

ويشتمل على ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: يتضمن ثلاث نقاط:

الأولى - في بيان حقيقة الشريعة، في اللّغة، وفي الشرع، والفرق بينها، وبين التشريع، وبيان وحدة الدين، مع اختلاف الشرائع في بعض الأحكام.

الثانية - في تعريف الحكم الشرعي، وشرح حقيقته مع بيان أقسامه باختصار.

الثالثة - في بيان موارد الشريعة، أو متعلقات الأحكام.

المبحث الثاني: في الخصائص العامة للشريعة الإسلامية:

الخاصة الأولى: إن الشريعة بحسب المكلفين عامة.

الخاصة الثانية: أحكام الشريعة جمعت بين الثبات والمرونة.

الخاصة الثالثة: شمول رعاية الشريعة لمصالح الدين والدنيا.

الخاصة الرابعة: ربط أحكام السلوك والتعامل بوازع الإيمان.

الخاصة الخامسة: في حفظ مصدري الشريعة من التحريف أو التبديل.

المبحث الثالث: في الأدلة الشرعية التي حظيت باتفاق معظم العلماء، أو جميعهم.

الأول: الكتاب، الثاني السنة، الثالث الإجماع، والرابع القياس.

المبحث الأول:

في تعريفها وتعريف الحكم الشرعي وبيان متعلقات الأحكام

تمهيد

لقد خلق الله الإنس والجن ليعبدوه، وبعث إليهم بالرسل تترى، فترة بعد فترة، لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل، وأنزل معهم الكتب لهداية البشر عن الضلال وإخراجهم من الظلمات إلى النور، واصطفى محمداً ﷺ من جملة من كان مثله في الخِلْقَة البشرية، وخصه بالوحي الذي استنار به قلبه وجوارحه، فالوحي هو الطريق الموصل والهادي الأعظم، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿**وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نوراً نهدي به من نشاء من عبادنا**﴾[1] فصار خُلقه القرآن ﴿**وإنك لعلى خلق عظيم**﴾[2] لأنه حكم الوحي على نفسه حتى صار في علمه وعمله على وفقه، فكان الوحي حاكماً.

وكان محمد ﷺ قائلاً، ومذعناً وملبياً وواقفاً عند حكمه. وهذه الخاصية من أعظم الأدلة على صدقه فيما جاء به، إذ قد جاء بالأمر. وهو مؤتمر، وبالنهي وهو مُنْتَهٍ وبالتّخْوِيفِ وهو أول الخائفين، وحقيقة ذلك كله أنه جعل الشريعة المنزلة عليه حجة حاكمة عليه، ودلالة له على الصراط المستقيم، ولذلك استحق مدح الله له في كثير من الآيات بوصف العبودية التي هي أشرف اسم يسمي الله به عباده الصادقين.

وإذا كان كذلك فسائر الخلق حريون بأن تكون الشريعة حجة حاكمة عليهم. ومنارة يهتدون بها إلى الحق، وشرفهم إنما يثبت بحسب ما اتصفوا به من الدخول تحت أحكامها والعمل بها قولاً واعتقاداً وعملاً، لا بحسب عقولهم فقط، ولا بحسب شرفهم في قومهم فقط، لأن الله تعالى إنما أثبت الشرف بالتقوى لا غيرها لقوله: ﴿**إن أكرمكم عند الله أتقاكم**﴾[3] فمن كان أشد الناس

---

(١) سورة الشورى آية: ٥٢.

(٢) سورة القلم آية: ٤.

(٣) سورة الحجرات آية: ١٣

محافظة على اتباع الشريعة فهو أولى بالشرف والكرم، ومن كان منهم دون ذلك لم يكن ليبلغ في الشرف مبلغ الأعلى في اتباعها.

فالشرف إذاً إنما هو بحسب المبالغة في تحكيم الشريعة، فشريعة الإسلام هي شريعة الله الخالدة الخاتمة المهيمنة على غيرها من الشرائع إلى يوم الدين، وهي تهدف إلى تحقيق سعادة الدنيا والآخرة لمن تعبد بها، وانقاد لما جاءت به من مبادىء وأحكام. فمن تبع هداها فلا يضلّ ولا يشقى ومن أعرض عنها فإن له معيشة ضنكى، ويُحْشَرُ يوم القيامة أعمى. مهما بَدَتْ سعادته وظهر صلاحه في رأي العين. فالحياة الطيبة الراضية المرضية رهينة بالإيمان بالله واتباع شريعته: قولاً وفعلاً.

الشريعة في اللغة والشرع

هي في أصل اللغة تطلق على الطريق الظاهر الذي يوصل منه إلى الماء، وتطلق على مورد الشاربة الذي يشرعه الناس: أي ينحدرون إليه فيشربون منه ويستقون والعرب لا تسمي ذلك الموضع شريعة حتى يكون عِدّاً لا انقطاع له ويكون ظاهراً معيناً لا يسقي بالرِّشاء. وهي مشتقة من التشريع. وهو إيراد الأبل شريعة لا يحتاج معها إلى نزع بالعلق ولا سقي في الحوض، ويقال في المثل: أهون السقي التشريع[٤].

أما الشريعة في الشرع فإنها تطلق على الأحكام التكليفية العملية ولعل علماء الشريعة أخذوا هذا الإطلاق من قوله تعالى: **﴿ولكل جعلنا منكم شِرْعَةً ومِنْهَاجاً﴾**[٥]. وقوله: **﴿ثم جعلناك على شريعة من الأمر﴾**[٦]. قال قتادة: تطلق الشريعة على الأمر والنهي، والحدود والفرائض لأنها طريق إلى الحق[٧].

---

(٤) انظر لسان العرب ١٧٥/٨ ـ ١٧٧ والنهاية لابن الأثير في غريب الحديث ٢٣١/٢، والقاموس المحيط ٤٤/٣، والمصباح المنير ٤٧٣ والمفردات في غريب القرآن ٢٥٩.

(٥) سورة المائدة آية: ٤٨.

(٦) سورة الجاثية آية: ١٨.

(٧) انظر: تفسير الطبري ٨٨/٢٥ وحاشية الجمل ١٣٦/٤ والقرطبي ١٦٣/١٦ والفخر الرازي ٣٣٢/٧ والألوسي ٢٣٥/٦.

وجاء في كتاب النهاية لإبن الأثير: الشريعة ما سنه الله لعباده من الدين وافترضه عليهم يقال: شرع لهم يشرع شرعاً فهو شارع، وقد شرع الله الدين شرعاً إذ أظهره وبَينه[8].

وعلى هذا نستطيع القول: بأن الشريعة قد تطلق على الدين. فهي عبارة عمّا جاءت به الرسل من عند الله بقصد هداية البشر إلى الحق في الاعتقاد، وإلى الخير في السلوك والمعاملة. وبهذا المعنى تشمل كلمة شريعة الجانب الاعتقادي والجانب العملي، وكلاهما يطابق مفهوم الدين الكامل، إلاّ أن الشريعة في لسان الفقهاء تطلق على الأحكام العملية.

وعرفها بعضهم[9] بأنها: عبارة عن الأحكام التي سنها الله لعباده ليكونوا مؤمنين عاملين على ما يسعدهم في الدنيا والآخرة، وأما شرع الدين فهو وضعه، وإنزاله من عند الله تعالى كما قال عز وجل: ﴿**شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً**﴾[10].

وليس لغير الله تعالى أن يشرع. فهذه الآية تدل على أن وضع الدين ومخاطبة الناس به يسمى شرعاً بالمعنى المصدري، وليس هذا مما نحن فيه لأن مرادنا بالشريعة الأحكام المشروعة.

هذا هو معنى الشريعة في عرف الفقهاء. ولكن ما هي العلاقة بين المعنى الشرعي والمعنى اللغوي.

لقد قلنا إن الشريعة المقصود بها في اللغة مورد الماء أو الطريق الذي يوصل إلى الماء. والمقصود بها شرعاً هي الأحكام المشروعة لهداية البشر. فمن هذا نعلم أن الجامع المناسب بينهما هو حصول المنفعة في كل ما جاء في تفسير أبي السعود: الشرعة والشريعة: الطريقة إلى الماء شبه بها الدين لكونه سبيلاً موصلاً إلى ما هو سبب للحياة الأبدية كما أن الماء سبب للحياة الفانية[11].

---

(٨) النهاية لابن الأثير ٢/٢٣١.

(٩) انظر تاريخ التشريع الإسلامي للشيخ عبد الرحمن تاج ـ والشيخ محمد علي السايس ص ٨ ـ ٩ وتفسير المنار ٦/٤١٤. وتاريخ التشريع الإسلامي لأستاذنا الشهاوي ص ٦.

(١٠) سورة الشورى آية: ١٣.

(١١) انظر: تفسير أبي السعود بهامش الفخر الرازي ٣/١٥٨.

وقيل لأنه طريق إلى العمل الذي يُطهِّر العامل عن الأوساخ المعنوية، كما أن الشريعة طريق إلى الماء الذي يطهر مستعمله عن الأوساخ الحسية[١٢].

وقال صاحب المفردات في غريب القرآن «قال بعضهم سميت الشريعة شريعة تشبيهًا لها بشريعة الماء من حيث أن من شرع فيها على الحقيقة المصدوقة روى وتطهر قال: وأعني بالري ما قال بعض الحكماء: كنت أشرب فلا أروي فلما عرفت الله رويت بلا شرب، وبالتَطهُّر ما قال تعالى: ﴿**إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً**﴾[١٣].

فشريعة الماء فيها حياة الأبدان، وشريعة الله فيها حياة الأرواح وطهارة الوجدان. وسعادة الإنسان ديناً ودنيا.

أما الفرق بين الشريعة والتشريع، فإنه قد تقدم في المعنى اللغوي أن الشريعة هي مورد الشاربة، والتشريع هو إيراد الإبل شريعة. أما لفظ التشريع في اصطلاح الشرعيين فله معنيان، أحدهما وضع شريعة مبتدأة، وهذا لا يملكه في الإسلام إلاَّ الله وحده، وثانيهما استمداد حكم من شريعة قائمة سواء أكان استمداده من نص من نصوصها أم من أي دليل من دلائلها أم من مبادئها وروحها.

والتشريع في كلا المعنيين مصدر. ولكن إنشاء التشريع في الإسلام بالمعنى الأول لا يملكه حقيقة إلّا الله سبحانه وتعالى وأما بالمعنى الثاني فهو مجاز لا حقيقة، لأن المستنبط يكشف عن حكم موضوع، لا إنشاء حكم جديد.

والتشريع بالمعنى الثاني وهو سن الأحكام والقوانين يرادف الاجتهاد الذي هو بذل الجهد في طلب الحكم الشرعي من دليل من الأدلة الشرعية[١٤].

ومرادنا من الشريعة: هو الاحكام الشرعية التي يتوصل إليها بطريق من الطرق الشرعية وهي الأدلة التي تكشف لنا عن حكم الله في اعتقادنا. يقينا، أو ظناً بطريق النص أو الاستنباط.

---

(١٢) المفردات في غريب القرآن ٢٥٩.

(١٣) سورة الأحزاب آية: ٣٣.

(١٤) انظر تاريخ التشريع للشيخ عبد الوهاب خلاف ١٧٩ وتاريخ التشريع للشيخ عبد الرحمن تاج - والشيخ محمد علي السايس ص ٨ - ٩. وتاريخ التشريع لأستاذنا الشهاوي ص ٦.

وحدة الدين مع اختلاف الشرائع في بعض الأحكام

قد وردت آيات قرآنية تدل على عدم التباين في طريقة الأنبياء والرسل، وآيات أخر تدل على حصول التباين فيها فكيف نوفق بين هذه الآيات؟

فمن النوع الأول آية الشورى المتقدمة إلى قوله: **﴿أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه﴾**(١٥) ومنه قوله تعالى **﴿أولئك الذين هداهم الله فبهداهم اقتده﴾**(١٥م) ومن النوع الثاني آية المائدة **﴿لكل جعلنا منكم شِرْعَةً ومِنْهَاجاً﴾**(١٦) ومنه قوله **﴿ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها﴾**(١٦م).

طريقة الجمع بين النوعين: أن يقال: إن النوع الأول من الآيات مصروف إلى ما يتعلق بأصول الدين، والنوع الثاني مصروف إلى ما يتعلق بفروع الدين - جاء في القرطبي: «أن أقيموا الدين» وهو توحيد الله. وطاعته، والإيمان برسله، وكتبه، وبيوم الجزاء وبسائر ما يكون الرجل باقامته مسلماً، ولم يرد الشرائع التي هي مصالِح الأمم على أحسن أحوالها، فإنها مختلفة متفاوتة (١٧).

فالمعنى أوصيناك يا محمدٌ ونوحٌ بدين واحد: يعني في الأصول التي لا تختلف فيها الشريعة، وهي التوحيد، والصلاة والزكاة والصيام والحج، والتقرب إلى الله بصالح الأعمال، والصدق والوفاء بالعهد، واداء الامانة، وصلة الرَّحم، وتحريم الكفر والقتل، والزنى، والأذية للخلق، كيفما تَصَرَّفَتّ، والاعتداء على الحيوان كيفما دار، واقتحام الدناءات، وما يعود بخرم المروءات. فهذا كله مشروع، ديناً واحداً، وملة متحدة. لم تختلف على ألسنة الأنبياء، وإن اختلفت أعدادهم(١٨).

واختلفت الشرائع وراء هذا في معان حسبما أراده الله مما اقتضته المصلحة، وأوجبت الحكمة وضعه في الأزمنة على الأمم. قال مجاهد: «لم

---

(١٥) سورة الشورى آية: ١٣.

(١٥م) سورة الأنعام آية: ٩٠.

(١٦) سورة المائدة آية: ٤٨.

(١٦م) سورة الجاثية: ١٨.

(١٧) انظر القرطبي ١٦/١٠ - ١١.

(١٨) المصدر السابق ١١/١٥ وحاشية الجمل على الجلالين ٤/٦٥.

يبعث الله نبياً قط إلا وصاه باقامة الصلاة، وايتاء الزكاة، والاقرار لله بالطاعة فذلك دينه الذي شرع لهم»[١٩].

فمما تقدّم نعلم أن الشرائع على قسمين: منها ما يمتنع دخول النسخ والتغيير فيه بل يكون واجبَ الْبَقاءِ، والدوام في جميع الشرائع والأديان، ومنها ما يختلف باختلاف الشرائع والأديان، وإنّ سعي الشرع في تقرير النوع الأول أقوى من سعيه في تقرير النوع الثاني، لأن المواظبة على القسم الأول مهمة في اكتساب الأحوال المفيدة لحصول السعادة في الدار الآخرة والدنيا أيضاً[٢٠].

فكل ما جاءت به الرسل من عند الله فهو متحد الأصل، منه ما يتعلق بمصلحة ثابتة لا تخضع لظروف الزمان والمكان: كوجوب الإيمان والصلاة والعدل والصدق وتحريم الكفر والظلم والكذب ونحو ذلك مما تقدم، ومنه ما يتعلق بمصلحة تخضع لظروف الزمان والمكان واختلاف الأحوال، فهذه المصلحة تختلف باختلاف الأجيال فيعتريها التبديل والتغيير، كما هو معلوم عند الأصوليين في باب النسخ. فأصل الدين واحد، وإنما الاختلاف في الشرائع والمناهج[٢١].

قال ابن القيم[٢٢] «الشرائع كلها في أصولها وإن تباينت متفقة مركوز حسنها في العقول، ولو وقعت على غير ما هي عليه لخرجت عن الحكمة، والمصلحة، والرحمة»[٢٣].

تعريف الحكم الشرعي

تقدم لنا أن الشريعة المراد بها الأحكام المشروعة، ولما كانت الشريعة

---

(١٩) انظر القرطبي ١٦/١١ وحاشية الجمل ٦٥/٤.

(٢٠) انظر تفسير الفخر الرازي ٣٦٨/٧.

(٢١) انظر حجة اللّه البالغة ١/٨٥ وما بعدها.

(٢٢) محمد بن أبي بكر بن أيوب سعد الزرعي الدمشقي المعروف بإبن قيم الجوزية أو ابن القيم ولد بدمشق وتوفي بها سنة ٧٥١ هـ وله مصنفات كثيرة في فنون متنوعة. الاعلام ٦/ ٢٨٠.

(٢٣) مفتاح دار السعادة لابن القيم٢/٢.

بهذا المعنى رأينا من المناسب أن نتعرض لبيان حقيقة الحكم الشرعي عند الأصوليين، مع بيان انقسامه إلى تكليفي ووضعي، وبيان أنواع كل واحد منهما بإيجاز.

وقد عرفه الأصوليين: بأنه خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التحبير أو الوضع(٢٤).

والخطاب في الأصل: هو توجيه الكلام نحو الغير لـلافهام ثم نقل إلى الكلام المخاطب به، وخطاب الله كلامه النفسي الأزلي المسمى في الأزل خطاباً حقيقة والتعلق نوعان: صلوحي، وتنجيزي، ومعنى الصلوحي: أنه إذا وجد الإنسان مُسْتَجْمِعاً لشروط التكليف كان معلقاً به، وهذا النوع من التعلق قديم أما التعلق التنجيزي، فإنه حادث، لأن معناه أن يوجد الإنسان مستجمعاً لشروط التكليف بعد البعثة، وبلوغ الدعوة، والمعنى الحقيقي للمكلف، هو الملزوم بما فيه كُلْفَة، ولكنه صار حقيقة عرفية في البالغ العاقل الذي بلغته الدعوة، كما يدل على ذلك استعمال الفقهاء والأصوليين. وفعل المكلف يتناول فعله القلبي الاعتقادي والقولي، وغيره والكف.

والوضع عند علماء اللغة معناه: جعل اللفظ دليلاً على المعنى كتسمية الولد زيدا والمراد به هنا: جعل الله الشيء سبباً أو شرطاً أو مانعاً صحيحاً أو فاسداً.

والحكم الشرعي نوعان: تكليفي ووضعي ولكل منهما اقسام، أما اقسام التكليفي فخمسة: الايجاب والندب، والتحريم والكراهة والإباحة، وذلك لأن طلب الفعل إن كان جازماً فهو الإيجاب، وإن كان غير جازم فهو الندب، وإن طلب الترك إن كان جازماً فهو التحريم، وإن كان غير جازم فهو الكراهة وإن خير المكلف بين الفعل والترك فهذه هي الإباحة وبذلك صارت الاقسام خمسة(٢٥).

---

(٢٤) انظر فيه جمع الجوامع بشراحه وحواشيه ١/٦٥ وما بعدها وتنقيح الفصول للقرافي ٣١ والمرآة في الأصول ٢/٣٨٨ والأسنوي على منهاج البيضاوي بهامش التقرير والتحبير ١/٢٢ وما بعدها.

(٢٥) انظر تنقيح الفصول للقرافي ٣٣ وأصول محمد الخضري ٥٩ ط التجارية

فالمطلوب فعله ينتظم قسمين: الواجب، والمندوب، والمطلوب الكف عن فعله ينتظم قسمين: المحرم، والمكروه، والمخبر بين فعله وتركه هو القسم الخامس وهو المباح.

والواجب: ما ذم تاركه شرعاً، والمحرم ما ذم فاعله شرعاً وقيد بالشرع احترازاً من العرف، والمندوب ما رجح فعله على تركه شرعاً من غير ذم، والمكروه ما رجح تركه على فعله شرعاً من غير ذم، والمباح ما استوى طرفاه في نظر الشرع.

قال القرافي[٢٦]: وسميت هذه الأحكام خطاب تكليف توسعاً في العبارة فان التكليف من الكُلْفَة، والمشقة، وذلك إنما يتحقق في الواجب للكلفة في تركه، أو المحرم للكلفة في فعله، وما عداهما لا كلفة في فعله، ولا في تركه: لأن الكلفة هي توقع العقوبة الربانية. وهي لا توجد في غيرهما، ولذلك قيل: الصبي غير مكلف، وإن كان مندوباً للحج، والصلاة على الأصح فغلب لفظ التكليف على الثلاثة الأخر تجوزاً وتوسعاً[٢٧].

اقسام الحكم الشرعي الوضعي

خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين قد يكون طلباً أو تخييراً وهو خطاب التكليف الذي تقدم.

وقد يكون جعلا للشيء سبباً أو شرطاً أو مانعاً وهو خطاب الوضع وقد أدخل بعض العلماء في خطاب الوضع: الخطاب المتعلق بكون الشيء صحيحاً أو فاسداً عزيمة أو رخصة[٢٨].

فالأحكام الشرعية تتوقف على وجود السبب والشرط وانتفاء المانع، فالله

---

(٢٦) اسمه شهاب الدين أبو العباس أحمد بن أبي العلاء إدريس بن عبد الرحمن بن عبد الله الصَّنهاجي البهنسي المصري القرافي المتوفى سنة ٦٨٤ هـ وكان مالكي المذهب وتتلمذ على الشيخ عز الدين بن عبد السلام، انظر مقدمة محمود عرنوس لكتاب القرافي «الأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، وتصرفات القاضي والإمام».

(٢٧) تنقيح الفصول ٣٣.

(٢٨) انظر أصول الخضري ٥٩.

سبحانه وتعالى شرع الأحكام، وشرع لها أسباباً، وشروطاً، وموانع، وورد خطابه على نوعين: خطاب تكليف يشترط فيه علم المكلف وقدرته، وخطاب وضع لا يشترط فيه شيء من ذلك، وهو الخطاب بكثير من الأسباب، والشروط، والموانع ـ وليس ذلك عاما فيها ـ فلذلك توجب الضمان على المجانين والغافلين بسبب الإتلاف لكونه من باب خطاب الوضع الذي معناه أن الله تبارك وتعالى قال: «إذا وقع هذا في الوجود فاعلم أني حكمت بكذا». ومن ذلك الطلاق بالإعسار، والتوريث بالأنساب. وقد يشترط في السبب العلم، كإيجاب الزنى للحد، والقتل للقصاص لأن قواعد الشرع تقضي بألا يعاقب من لم يقصد المفسدة ولم يشعر بها إذا وقعت بغير كسبه.

ولذلك اشترط في كل سبب، هو جناية، العلم والقدرة، بخلاف الجنايات التي تترتب عليها الغرامات، بالضمان، ولذلك يقول الفقهاء العمد والخطأ في أموال الناس سواء[٢٩].

والسبب: هو ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته.

والشرط: هو ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجوده ولا عدم لذاته. والمانع ما يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم لذاته.

والمثال الذي يوضح لنا هذه الثلاث: هو أن النصاب سبب في وجوب الزكاة، ومرور الحول شرط في الوجوب، ووجود الدين مانع من الوجوب، فيلزم لوجوب الزكاة على المكلف. أن يكون مالكاً لنصاب من المال، وحال عليه الحول، وانتفى عنه الدين.

وينقسم السبب إلى ما لا يستلزم في تعريفه للحكم حكمة باعثة عليه كجعل زوال الشمس أمارة معرفة لوجوب الصلاة وإلى ما يستلزم حكمة باعثة للشرع على شرع الحكم المسبب كالشدة المطربة المعرفة لتحريم شرب النبيذ، لا لتحريم شرب الخمر في الأصل المقيس عليه، لأن تحريم شرب الخمر معروف بالنص والاجماع، لا بالشدة والطرب.

---

(٢٩) انظر المصدر السابق ٣٣ ـ ٣٤.

والحكم الشرعي ليس هو نفس الوصف المحكوم عليه بالسببية بل حكم الشرع عليه بالسببية. وعلى هذا فكل واقعة عرف الحكم فيها بالسبب لا لدليل آخر من الأدلة السمعية فلله فيه حكمان: أحدهما الحكم المعرف بالسبب والآخر السببية المحكوم بها على الوصف المعرف للحكم. مثل الزنى فلله فيه حكمان: أحدهما: وجوب الحد عليه، والثاني: جعل الزنى موجباً له، فإن الزنى لم يكن موجباً للحد بعينه بل بجعل الشارع له موجباً[٣٠].

وإذا أطلق على السبب أنه معرف للحكم فليس معناه أنه يوجبه لذاته وصفته، وإلّا كان موجباً له قبل ورود الشرع، وإنما معناه أنه يعرف الحكم بجعل الشارع لا غير، وفائدة نصبه معرفاً هو أن عسر وقوف المكلفين على خطاب الشرع في كل واقعة من الوقائع بعد انقطاع الوحي، جعل الشارع الأوصاف المعرفة حذراً من تعطيل أكثر الوقائع عن الأحكام الشرعية. وسواء كان السبب مما يتكرر يتكرره الحكم. كما في زوال الشمس، وطلوع الهلال، وحولان الحول، وغير ذلك من الأسباب التي تقتضي الضمانات والعقوبات، والمعاملات أو غير متكرر به كالاستطاعة في الحج ونحوه[٣١].

وقد أطلق الفقهاء لفظ السبب على أربعة أوجه:

الوجه الأول: إطلاقه في مقابلة المباشر، فإذا قوبل بالمباشرة: أريد به الشرط المحض. واستعملوا هذه اللفظة في الضمان، وقالوا: الضمان على المباشر لا على المتسبب فيراد بالمباشرة إيجاد العلة، وبالتسبب إيجاد الشرط فقالوا: الحافر متسبب والمردي مباشر، ومن حل قيد العبد حتى أبق فهو متسبب، والمباشر هو العبد، إذ القرار حصل بالإباق عند حل القيد لا بحل القيد، وقالوا أن الإحصان من الرجم، يقع موقع الشرط فهذا أقرب وجوه الإطلاق إلى المعنى اللغوي. وهو الحبل والطريق.

الوجه الثاني: تسميتهم عِلَّة العِلَّة سببا، كالرمي فإنه يقال فيه: إنه سبب

(٣٠) انظر الأحكام للآمدي ٦٦/١ وروضة الناظر ٣٠ والمستصفى ٩٣/١ وابن الحاجب على العضد ٧/٢.

(٣١) انظر الأحكام للآمدي ٦٦/١ وروضة الناظر ٣٠ والمستصفى ٩٣/١.

الموت لأن الموت لا يحصل بالرمي فكان الرمي سببا من هذا الوجه، ولكن لما حصل بالسّراية والجرح وهي حاصلة بالرمي فكأن الرمي عِلّة العلة، فلهذا كان موافقاً لوضع اللغة من أحد الوجهين، وهو أن الحكم لم يحصل به إلّا بواسطة العلة. كما لا يحصل الوصول بالطريق إلّا بواسطة العلة. إلّا أن السير ليس حاصلاً بالطَّريق، والعلة ها هنا حاصلة بالسبب. وهذا الجنس من السبب له حكم المباشرة من كل وجه في ايجاب الحكم.

الوجه الثالث: تسميتهم ذات العلة ـ مع تخلف الصفة عنها سبباً: تسميتهم اليمين سببا للكفارة، وتسمية ملك النصاب سبباً، دون الحنث، وانقضاء الحول، ووجه الاستعارة هنا أن الحكم غير حاصل بمجرده كما لا يحصل الوصول بمجرد الطريق(٣٢).

الوجه الرابع: تسميتهم العلة الموجبة سببا، كتسمية علل الغرامات والعقوبات، والكفارات: أسباباً، وتسمية البيع: سبباً للملك إلى غير ذلك، فهذا أبعد الوجوه في الاستعارة عن الوضع اللغوي لأن المقصود مضاف إلى العلة، ولا يضاف إلى السبب في الوضع ولكن وجه الاستعارة أن العلل الشرعية في معنى الشروط والأمارات من كل وجه لأنها لا توجب الأحكام بذواتها بل يجب الحكم عندها بايجاب الله تعالى فمن هذا الوجه حسنت الاستعارة(٣٣).

وجاء في تنقيح الفصول للقرافي: أن الشرط له شَبَهٌ بجزء العلة وأن الفرق بينهما أن جزء العلة، مناسب في ذاته، والشرط مناسب في غيره. ومثال جزء العلة كالقصاص مع القتل العمد العدوان فإن الثلاثة سبب القصاص، وكل واحد منها جزء علة لأن بعضها لم نجده استقل بوجوب القصاص، وإن وجدنا بعضها يستقل بالحكم كان كل واحد منها علة مستقلة، فإن اجتمعت ترتب الحكم وان إنفرد بعضها ترتب الحكم أيضاً: كالبكارة، والصغر مع الإجبار إن اجتمعا فللأب الإجبار، وإن انفرد أحدهما كالثيب الصغيرة أو البكر المعنسة له الإجبار على الخلاف في ذلك بين الحنفية والشافعية.

---

(٣٢) انظر شفاء الغليل ص ٣٥٨، تحقيق الدكتور حمد عبيد الكبيسي.

(٣٣) انظر شفاء الغليل ص ٣٥٩ والمستصفى ١/٩٣ وروضة الناظر ص ٣٠.

هذا إذا كانت كلها مناسبة فلا شرط فيها بل هي علة واحدة أو علل، وإن كان بعضها مناسباً، وبعضها غير مناسب، فالمناسب العلة وغير المناسب شرط، لضرورة توقف الحكم على وجود ولا بد في عادة الشرط من أن يكون مُكَمِّلاً لحكمة المسبب.

وذلك مثل جُزْء النِّصاب فإنه مشتمل على بعض الغنى وهو وصف مناسب في ذاته لمواساة الفقراء، ودوران الحول ليس فيه شيء من الغنى، وإنما هو مكمل للغنى الكائن في النصاب وهو الشرط(٣٤).

والمانع الشرعي له ثلاثة أنواع:

الأول: ما يمنع ابتداء الحكم واستمراره، والثاني ما يمنع ابتداءه فقط. والثالث مختلف فيه، هل يلحق بالأول أو بالثاني؟

مثال الأول: كالرضاع فإنه يمنع ابتداء حكم النكاح واستمراره إذا طرأ عليه، ومثال الثاني الاستبراء فإنه يمنع ابتداء النكاح، ولا يبطل استمراره إذا طرأ عليه، والثالث كالاحرام بالنسبة إلى وضع اليد على الصيد فإنه يمنع منه ابتداء فإذا طَرَأَ الاحرام على الصيد فهل تجب إزالة اليد عنه؟ فيه خلاف بين العلماء، وكذلك وجود الطول يمنع في نكاح الأمة ابتداء فإن طرأ عليه فهل يبطله فيه خلاف؟ وكذلك طرو الماء على التيمم(٣٥).

الصحة والبطلان

لفظ الصحة يطلق على معنيين: الأول ترتيب المقصود من الفعل عليه في الدنيا كما نقول في العبادات إنها صحيحة بمعنى أنها مجزئة ومبرئة للذمة، ومسقطة للقضاء فيما فيه قضاء، وذلك يكون بموافقتها لأمر الشارع بأن تفعل مستجمعة لكل ما تتوقف عليه من شروط وأركان، وكما تقول في المعاملات إنها صحيحة بمعنى أنها محصلة شرعاً للملك والحل كالبيع والإجارة.

والمعنى الثاني: ترتب آثار العمل عليه في الآخرة كترتب الثواب، فيقال

(٣٤) انظر تنقيح الفصول للقرافي ص ٣٩.
(٣٥) انظر المصدر السابق ص ٣٩ ـ ٤٠.

هذا عمل صحيح، بمعنى أنه يرجى به الثواب، في الآخرة سواء كان عبادة أم عادة[36].

أما البطلان فهو عدم ترتب آثار العمل عليه في الدنيا كما نقول في العبادات أنها باطلة بمعنى: أنها غير مجزئة، ولا مبرئة للذمة، ولا مسقطة للقضاء، وذلك يكون بمخالفتها أمر الشارع بترك ما تتوقف عليه من شروط وأركان، وإذا رجعت المخالفة إلى نفس العبادة، فلا نزاع في إطلاق اسم البطلان عليها، أما إن رجعت إلى وصف خارجي منفك عن حقيقتها كالصلاة في الدار المغصوبة فإنها صحيحة على رأي الجمهور لأن الصلاة وقعت على الموافقة للشارع، ولا يضر حصول المخالفة من جهة الوصف، وقد أبطلها بعض الفقهاء لأنه اعتبرها متصفة بوصف يخالف أمر الشارع. وكذلك الذبح بالسكين المغصوبة.

ولما كانت المعاملات في الغالب راجعة إلى مصالح الدنيا كان النظر فيها راجعاً إلى اعتبارين: الأول من حيث هي أمور مأذون فيها شرعاً، أو مأمور بها شرعاً، والثاني من حيث هي أسباب لمصالح بنيت عليها. فأما الأول فاعتبره قوم بإطلاق وجعلوا مخالفته أمر الشارع قصده بإطلاق كالعبادات المحضة، وإذا كان كذلك فمخالفة أمر الشارع تقضي أنه غير مشروع وغير المشروع باطل فهنا كذلك، ومن هنا قال الشافعيّة: لا فرق في المعاملات بين فاسد وباطل كما قيل في العبادات. وأما الثاني فاعتبره قوم لكنهم لم يهملوا الأمر الأول، بل جعلوا الأمر منزلاً على اعتبار المصالح.

فإذا كان المعنى الذي لأجله كان العمل مخالفاً للأمر مؤثراً في أصل العقد كبيع المجنون، وزواج المسلمة بالكافر، حكم فيه بالبطلان، وإذا كان المعنى الذي من أجله كان العمل مخالفا لا يؤثر في أصل العقد، وإنما يؤثر في صفة له يمكن تلافيها كالبيع لأجل مجهول أو بثمن مجهول لم يكن الفعل باطلاً بل يكون المتعاقدان مأمورين أن يتلافيا ذلك المعنى إما بازالة الوصف المخالف في الوقت

(٣٦) راجع الآمدي ١/٦٧ والمستصفى ١/٩٥ وجمع الجوامع بحواشيه ١/١١٧ وتنقيح الفصول ٣٦ وأصول محمد الخضري ص ٨٠.

الذي يحدده الشرع، وإما بفسخ العقد إن قبل الفسخ وهـذا يسمى العقد الفـاسد عند الحنفية فالباطل عندهم ما لم يشرع لا بأصله، ولا بوصفه، والفاسد ما شـرع بأصله دون وصفه، كعقـد بيع الـربا فـإنه مشـروع من حيث أنه بيـع، وممنوع من حيث أنه يشتمل على زيادة في العوض، فاقتضى هذا درجـة بين الممنوع بـأصله ووصفه، وبين المشروع بأصله دون وصفه فـالفاسـد عندهم منعقـد لإفادة الحكم بخلاف الباطل[٣٧].

وهـذا بخلاف مـا ذهب إليه الشـافعية في اصـطلاح الباطـل والفاسـد وهما بمعنى واحد عندهم.

تقسيم الحكم إلى عزيمة ورخصة

العـزيمة من العـزم: وهو عبـارة عن القصد المؤكـد وفي عرف الشـرع: ما شـرع من الأحكـام العـامـة ابتـداء ومعنى عمـوم الحكم: أنـه لا يختص ببعض المكلفين من حيث هم مكلفـون، ولا ببعض الأحوال. كـالصلاة فـإنها مشـروعـة على الإطـلاق، والعموم على كـل شخص، وفي كـل حـال، وكـذلـك الصـوم، والـزكاة والحـج، وسائـر شعائـر الإسلام كمـا يـأتي بيـان ذلـك في الكـلام على الخصائص العامة للشريعة.

ومعنى مشروعيتها ابتداء أن يكون قصد الشارع بها إنشاء الأحكـام التكليفية على العباد من الأمر، فلا يسبقها حكم شرعي قبل ذلـك فإن سبقهـا وكان الثـاني نـاسخاً فهـو الحكم الابتدائي ويـدخل في ذلـك المستثنى من عام، ومـا خصص منه[٣٨].

أمـا الرخصـة في اللّغة: فـإنها عبـارة عن اليسر والسهـولة. وعـرّفها الإمـام الغزالي: بأنها عبارة عما وسع المكلف في فعله لعذر وعجز عنـه مع قيـام السبب المحرم[٣٩].

---

(٣٧) راجع المستصفى ١/٩٥ والأمدي ١/٦٧ وتنقيح الفصول ٣٦ وجمع الجوامع ١/١١٧ والأسنوي بهامش التقرير على التحبير ١/٤٢.
(٣٨) انظر في العزيمة شرح العضد على ابن الحاجب ٢/٨ والمستصفى ٢/٩٨ والأمدي ٢/٦٨.
(٣٩) انظر المستصفى ٢/٩٨.

فهي ما شرع لعذر شاقّ استثناء من أصل كليّ مع الاقتصار على موضع الحاجة فيه. فكونه لعذر شاقّ هو الخاصة التي تميزه عن العزيمة، وكونه شاقاً لإخراج ما كانت مشروعيته لمجرد الحاجة من غير مشقة موجودة: كالسّلم مثلاً، فإنه لا يسمى رخصة عند الأصوليين، وكونه مستثنى من أصل كلي لبيان أنه ليس بمشروع ابتداء، وإنما بعد استقرار الحكم الأصلي وكونه قاصراً على موضع الرخصة خاصة من خواص الرخص وهو فاصل بين ما شرع من الحاجيات الكلية، وما شرع من الرخص، فإن مشروعية الرخص جزئية يقتصر فيها على موضع الحاجة، بخلاف مثل السلم، والقراض فإنهما يجوزان على كل حال. فالعزيمة راجعة إلى أصل كليّ ابتدائي والرخصة راجعة إلى جزئي مستثنى من ذلك الأصل الكلي[٤٠].

موارد الشريعة أو متعلقات الأحكام

لقد سبق لنا في تعريف الحكم الشرعي أن قلنا: إنه خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين. ويؤخذ من هذا أن الأحكام الشرعية لا تتعلق بقيد الأفعال.

وكلامنا في متعلقات الأحكام ينحصر في ثلاث نقاط بإيجاز:

الأولى: في أنه لا تكليف شرعاً إلا بما يطاق،

والثانية: في أن الشارع لم يقصد المشقة لذاتها في التكليف،

والثالثة: في مسألة الحسن والقبح العقليين عند المعتزلة وأهل السنة.

المسألة الأولى: قد ثبت في الأصول، أن شرط التكليف أو سببه القدرة على الفعل المكلف به، فما لا قدرة عليه لا يصح التكليف به شرعاً، وإن جاز عقلاً. وإذا ظهر من الشارع في بادىء الرأي القصد إلى التكليف بما لا يدخل تحت قدرة العبد ـ كقوله تعالى: ﴿**فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون**﴾[٤١]. وقوله عليه الصلاة والسلام: «كن عبد الله المقتول ولا تكن عبد الله القاتل»[٤٢]،

---

(٤٠) انظر أصول محمد الخضري ٧١ ـ ٧٢ وراجع في الرخصة المستصفى ١/٩٩ والآمدي ١/٦٩ وروضة الناظر ٣٢ ـ ٣٣ وتنقيح الفصول ٤١ وشرح العضد على ابن الحاجب ٢/٨ وما بعدها.

(٤١) سورة البقرة آية: ١٣٢.

(٤٢) ذكره الشاطبي في الموافقات ٢/٧٦.

وقوله: «لا تمت وأنت ظالم»[٤٣]. فليس المطلوب منه إلّا ما يدخل تحت القدرة. وهو الإسلام، وترك الظلم، والكف عن القتل والتسليم لأمر الله، وكذلك سائر ما كان من هذا القبيل.

وأيضاً الأوصاف التي طبع عليها الإنسان كالشهوة إلى الطعام والشراب لا يطلب برفعها، ولا بإزالة ما غرز في الجبلة منها، فإنه من التكليف بما لا يطاق. كما لا يطلب الإنسان بتحسين ما قبح من خلقة جسمه، ولا تكميل ما نقص منها، فإن ذلك غير مقدور للإنسان.

ومثل هذا لا يقصد الشارع طلباً له ولا نهياً عنه، ولكن يطلب قهر النفس عن الجنوح إلى ما لا يحل، وإرسالها بمقدار الاعتدال فيما يحل، وذلك راجع إلى ما ينشأ من الأفعال من جهة الأوصاف مما هو داخل تحت الاكتساب[٤٤].

ويظهر لنا مما تقدم أن الذي تعلق به الطلب ظاهر من الإنسان على ثلاثة أقسام:

الأول: ما لم يكن داخلاً تحت كسبه قطعاً وهذا قليل كقوله تعالى: ﴿**فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون**﴾. المتقدم وحكم هذا أن الطلب به مصروف إلى ما تعلق به مما يدخل تحت قدرة المكلف.

والثاني: ما كان داخلاً تحت كسبه قطعاً. وهذا ما عليه معظم الأفعال المكلف بها والتي لا ريب في دخولها تحت قدرته وكسبه. والطلب المتعلق بها على حقيقته في صحة التكليف بها سواء أكانت مطلوبة لذاتها أم لغيرها.

والثالث: ما قد يشتبه أمره كالحب والبغض وما في معناهما فحق الناظر في هذا النوع أن ينظر في حقيقته فإذا ثبت له أنه من أحد القسمين حكم عليه بحكمه وألحقه به[٤٥].

والذي يظهر من أمر الحب والبغض والجبن والشجاعة والغضب ونحوها.

---

(٤٣) ذكرة الشاطبي في الموافقات ٢/٧٦

(٤٤) الموافقات ٢/٧٦ ـ ٧٧ ط صبيح.

(٤٥) المصدر السابق ٧٧.

أنها داخلة على الإنسان اضطراراً. إما لأنها من أصل الخلقة فلا يطلب إلا بتوابعها، فإن ما في فطرة الإنسان من الأوصاف، لا بّد من أن تتبعها أفعال اكتسابية، فالطلب وارد على تلك الأفعال لا على ما نشأت عنه. وإما لأن لها باعثاً من غيره فتثور فيه فيقتضي أفعالاً أخرى.

فإن كان المثير لها هو السابق، وكان مما يدخل تحت كسبه فالطلب يرد عليه. كقوله ﷺ: «تهادوا تحابُّوا»[٤٦] وكالنهي عن النظر المثير للشهوة الداعية إلى ما لا يحل. وإن لم يكن المثير لها داخلاً في كسبه، فالطلب يرد على اللواحق كالغضب المثير لنوازع الانتقام كما يثير النظر شهوة الوقاع[٤٧].

فمما تقدم نعلم أن الفعل الذي لا يدخل تحت مقدور المكلف لا يكلفه الله به لأن في ذلك تكليف للنفس بما لا طاقة لها في الإتيان بالفعل المأمور به، ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها. وهذا شرع واضح بنصوص القرآن.

المسألة الثانية: في أن الشارع لم يقصد بالتكليف المشقة لذاتها: قلنا فيما تقدم، إن الفعل الذي لا يدخل تحت مقدور المكلف لا يكلف به شرعاً، وأيضاً لم يثبت في الشرائع السابقة التكليف بما لا يطاق. فينبغي علينا بعد هذا النظر فيما يدخل تحت مقدوره ولكنه شاق عليه. لأنه لا يلزم من قصد الشارع نفس التكليف بما لا يطاق أن نعلم منه نفس التكليف بأنواع المشاق.

والمشقة هي في أصل اللغة من قولك «شق عليّ الشيء يشقّ شّقاً ومشقّة» إذا أتعبك ومنه قوله تعالى: **﴿لم تكونوا بالغيه إلا بِشقّ الأنفس﴾**[٤٨]. والشِقّ هو الاسم من المشقة وهذا المعنى إذا أخذ مطلقاً من غير نظر إلى الوضع العربي اقتضى أربعة أوجه اصطلاحية.

الوجه الأول: أن يكون عاما في المقدور عليه وغيره فتكليف ما لا يطاق

---

(٤٦) ورد في الموافقات للشاطبي، وفي رواية البخاري والترمذي: "تهادوا فإن الهدية تذهب وحر الصدر، ولا تحقرنّ جارة لجارتها، ولو شقّ فرسن شاة".

(٤٧) المصدر السابق.

(٤٨) سورة النحل آية: ٦.

يسمى مشقّة. كالمقعد إذا تكلف القيام، والإنسان إذا تكلف الطيران في الهواء، وما أشبه ذلك.

الوجه الثاني: أن يكون خاصاً بالمقدور عليه إلا أنه خارج عن المعتاد في الأعمال العادية، بحيث يشوش على النفوس في تصرفها ويقلقها في القيام بما فيه تلك المشقة.

وهذا الوجه على ضربين: **أحدهما**: أن تكون المشقة مختصة بأعيان الأفعال المكلف بها بحيث لو وقعت مرة واحدة لوجدت فيها المشقة، وهذا النوع هو الذي شرعت لأجله الرُّخص المشهورة في اصطلاح الفقهاء، كمشقة الصوم في المرض، والسفر، والإتمام في السفر، وما أشبه ذلك. **والثاني**: ما يكون بالنظر إلى كليات الأعمال، والدوام عليها فإنها بذلك صارت شاقّة ويلحق العامل بها المشقّة ويوجد هذا النوع في النوافل إذا تحمل الإنسان فيها فوق ما يحتمله على وجه ما، لأن الدوام يتعبه حتى يحصل للنفس بسببه ما يحصل لها بالعمل مرة واحدة في الضرب الأول ولهذا النوع شرع الرفق، والأخذ من العمل بما لا يحصل مللاً حسبما نبه عليه لنهيه عليه الصلاة والسلام عن الوصال، وعن التنطّع والتكلّف. وقال «خذوا من الأعمال ما تطيقون فإن الله لن يملَّ حتى تملّوا»[٤٩]، وقوله: «القَصْدَ القَصْدَ تَبلغوا»[٤٩م].

فهذه مشقّة ناشئة عن أمر كليّ، وفي الضرب الأول ناشئة من أمر جزئي.

الوجه الثالث: أن يكون خاصاً بالمقدور عليه وليس فيه من التأثير في تعب النفس خروج عن المعتاد في الأعمال العادية، ولكن نفس التكليف به زيادة على ما جرت به العادات قبل التكليف شاق على النفس، ولذلك أطلق عليه لفظ التكليف وهو في اللغة يقتضي معنى المشقّة، لأن العرب تقول كلّفته تكليفاً إذا حمّلته أمراً يشقّ عليه وأمرته به وتكلّفت الشيء إذا تحمّلته على مشقّة، وحَمَلْت الشيء تكلّفته إذا لم تطقه إلا تكلّفاً فمثل هذا يسمى مشقّة بهذا الاعتبار.

الوجه الرابع: أن يكون خاصاً بما يلزم عمّا قبله، فإن التكليف فيه إخراج

---

(٤٩) ورد في كتاب الموافقات ٢/٨٥ ط صبيح. (٤٩م) رواه البخاري في الرقاق.

للمكلّف عن هوى نفسه، ومخالفة الهوى شاقة على صاحبه مطلقاً، ويلحق الإنسان بسببها تعب وعناء وذلك معلوم في العادات الجارية في الخلق.

فهذه أربعة أوجه من حيث النظر إلى المشقّة في نفسها.

أما الوجه الأول: فقد تقدم أنه لا تكليف به شرعاً.

وأما الوجه الثاني: فإن الشارع لم يقصد إلى التكليف بالشّاقّ والإعنات فيه، ويدل على ذلك أمور:

الأول: النصوص الدّالة على رفع الحرج والعسر عن هذه الأمة والتخفيف عنها مثل قوله تعالى: ﴿**لا يكلف الله نفساً إلا وسعها**﴾[٥٠]، وقوله: ﴿**يُريد الله بكم اليسر ولا يُريد بكم العسر**﴾[٥١]، وقوله: ﴿**وما جعل عليكم في الدّين من حرج**﴾[٥٢] وما أشبه ذلك.

الثاني: ثبوت مشروعية الرخص وهذا أمر مقطوع به وعلم من الدين بالضرورة كرخص الفطر والقصر والجمع وتناول المحرمات في الاضطرار دفعاً للضرر فهذا يدل قطعاً على قصد دفع الحرج والمشقة.

والثالث: الاجماع على عدم وقوعه وجوداً في التكليف وهو يدلّ على عدم قصد الشارع إليه، ولو كان واقعاً لحصل في الشريعة التناقض، والاختلاف وذلك منفي عنها، فإنه إذا كان وضع الشريعة على قصد الاعنات والمشقة، وقد ثبت أنها على قصد الرفق، والتيسير كان الجمع بينهما تناقضاً واختلافاً، وهذه الشريعة منزّهة عن ذلك[٥٣].

أما الوجه الثالث: فلا نزاع في أن الشارع قاصد للتكليف بما يلزم فيه كلفة ومشقة مّا، ولكن لا تسمّى في العادة المستمرة مشقة. كما لا يسمّى في العادة مشقة طلب المعاش بالتَّحرُّفِ وسائر الصنائع، لأنه ممكن معتاد لا يقطع ما

---

(٥٠) سورة البقرة آية: ٢٨٦.

(٥١) سورة البقرة آية: ١٨٥.

(٥٢) سورة الحج آية: ٧٨.

(٥٣) انظر الموافقات ٢/٧٦ وما بعدها ط صبيح.

فيه من الكلفة عن العمل في الغالب المعتاد بل أهل العقول وأرباب العادات يعدون المنقطع عنه كسلان، ويذمونه بذلك، فكذلك المعتاد في التكليف، وإلى هـذا المعنى يرجـع الفرق بين المشقـة التي لا تعد مشقّـة عـادة، والتي تعـد مشقة[٥٤].

وضابط ذلك: هو أن العمل إن كان يؤدي الدوام عليه إلى الانقطاع عنه أو عن بعضه، أو إلى وقوع خلل في صاحبه في نفسه أو ماله، أو حال من أحواله. فالمشقّة هنا خارجة عن المعتاد. وإن لم يكن فيها شيء من ذلك في الغالب فلا يعد في العادة مشقة. وإن سميت كُلْفَةً. فأحوال الإنسان كلها كُلْفَةٌ في هذه الدار في أكله وشربه، وسائر تصرفاته، ولكن جعل له قدرة عليها بحيث تكون تلك التصرفات تحت مقدوره وقهره، لا أن يكون هو تحت قهـر التصرفـات، فكذلك التكليف فعلى هذا ينبغي أن يفهم معنى التكليف وما تضمن من مشقة.

وإذا تقرر هذا فما تضمنه التكليف الثابت على العباد من المشقة المعتادة، فلا يكون مقصود الطلب للشارع من جهة نفس المشقّة، بل من جهة ما في ذلك الفعل من المصالح العائدة على المكلف، ويدل على ذلك ما تقدم من أدلة رفع الحرج والعسر عن العباد[٥٥].

أما الوجه الرابع: فإن مخالفة ما تهوى الأنفس شاقّ عليها وصعب خروجها عنه، ولذلك بلغ أهل الهوى في العناد مبلغاً لا يبلغه غيرهم، وكفى شاهداً: حال من بعث إليهم رسول الله ﷺ من المشركين وأهل الكتاب وغيـرهم ممن صمم على ما هو عليه حتى رضوا بإهلاك النفوس والأموال ولم يرضوا بمخالفة الهوى، وقد قال الله تعالى: ﴿**أفرأيت من اتخذ إلهه هواه وأضله الله على علم**﴾[٥٦]، وقال: ﴿**إن يتّبعون إلا الظّن، وما تهوى الأنفس**﴾[٥٧]. وقال: ﴿**أفمن كان على بَينةٍ من ربّه كمن زُيِّن له سوء عمله واتبعوا أهواءهم**﴾[٥٨]. وما أشبه ذلك.

---

(٥٤) المصدر السابق.

(٥٥) المصدر السابق.

(٥٦) سورة الجاثية آية: ٢٣.

(٥٧) سورة النجم آية: ٢٣.

(٥٨) سورة محمد آية: ١٤.

ومن المعلوم أن الشارع قد قصد بوضع الشريعة إخراج المكلّف عن اتباع هواه حتى يكون عبد الله اختياراً كما هو عبده اضطراراً.

فإذاً مخالفة الهوى ليست من المشقّات المعتبرة في التكليف وإن كانت شاقّة في مجاري العادات. إذ لو كانت معتبرة حتى يشرع التخفيف لأجلها لكان ذلك نقضاً لما وضعت الشريعة له، وذلك باطل، وكل ما أدى إلى الباطل فهو باطل مثله(٥٩).

وبعد هذا نستطيع القول بأن الله عز وجل لا يكلّفنا شرعاً إلّا بالمستطاع. ولا يكلّفنا بما لا يطاق، وأن كل ما كلف به لا بد فيه من مشقة معتادة، وهذه المشقة التي يستلزمها التكليف ليست مقصودة بالذات للشارع، وإنما قصده المصلحة التي تعود على المكلّف من قيامه بما كلّف به سواء أكانت هذه المصلحة دنيوية أم أخروية.

الثالثة مسألة التحسين والتقبيح عند أهل السنة والمعتزلة: هذه مسألة أثارها المعتزلة، ومدارها هو: هل في الأفعال صفات حسن أو قبح جعلت الشارع يأمر بها أو ينهي عنها؟ فلولا ما في الصدق من صفة لما أمر به ولولا ما في الكذب من صفة لما نهى عنه. أو أن الشارع بأمره بالصدق جعله حسناً، وبنهيه عن الكذب جعله قبيحاً؟ ولو شاء لعكس وهل العقل يستطيع ادراك ما في الشيء من صفات حسن أو قبح قبل بعثة الرسل؟

مَحالّ الاتفاق

اتفق الفريقان ؛ المعتزلة، وأهل السنة على أنه لا حاكم في الحقيقة إلا الله عزّ وجلّ، واتفقوا على أن الأفعال تنقسم إلى واجب، ومندوب، ومباح، ومحرم، ومكروه. وأن الحسن والقبح بمعنى ملاءمة الطبع، أو مخالفته وبمعنى صفة الكمال والنقص كحسن العلم وقبح الجهل لا خلاف فيه بينهم،

---

(٥٩) راجع الموافقات فيما تقدم ٢/٧٦ ـ ١٠٩ ط صبيح والمرآة بحاشية الأزميري ١/٢٩٤ وما بعدها.

وأيضاً حكى اتفاقهم على أن فعل البهائم وما يلحق به لا يوصف بالحسن، ولا بالقبح[٦٠].

ثم اختلفوا بعد ذلك: في اتصاف أفعال العباد بالحسن والقبح بذواتها، وفي إدراك العقل الحكم فيها بناء على تلك الصفات الذاتية للأفعال قبل ورود الشرع.

رأي المعتزلة

ذهب معظم المعتزلة إلى أن الأفعال في ذواتها مع قطع النظر عن أوامر الشرع، ونواهيه متصفة بالحسن والقبح، وأرادوا بالقبح كون الفعل بحيث يستحق فاعله الذّم عند العقل. والحسن كونه بحيث لا يستحق فاعله ذلك. ثم القبح هو معنى الحرمة. والحسن تتفاوت مراتبه، فإن كان بحيث يستحق فاعله المدح وتاركه الذّم عند العقل فهو الواجب، وإلا فإن استحق فاعله المدح فقط، فهو الندب، أو استحق تاركه المدح فقط فهو الكراهة. أو لا يتعلق بفعله أو تركه مدح ولا ذم، فهو الاباحة، وقالوا في إمكان العقل أن يستقرىء الجزئيات، ويحكم حكماً كليّاً، على بعض الأفعال بالحسن أو القبح لما بدا من نفعها، أو ضررها لمعظم المجتمع الذي يصل إليه أثر الفعل حتى يصل به الأمر إلى القطع بتلك الصفة بعض الأفعال كحسن العدل، والصدق، الوفاء، وإنقاذ الغرقى، ومساعدة البائسين[٦١].

ويرى بعض المعتزلة أن الأفعال تتصف بصفة الحسن والقبح للاعتبارات التي تقترن بها، لأن الاستقراء التام للجزئيات غير ممكن.

وفي نظر المعتزلة أن أوامر الشرع، ونواهيه ما هي إلا كاشفات، لا مثبتة. فوجوب الصلاة، وحرمة الزنى مثلاً أمران ثابتان بأنفسهما، لا بسبب الأمر والنهي بل هما كاشفان عنهما ومؤكدان، وإذا نسبوا الأفعال إلى المكلفين زادوا في تعريف القبح استحقاق العقاب آجلاً، وقيدوا استحقاق الذّم بالعاجل.

---

(٦٠) انظر الآمدي ١/٤١ وجمع الجوامع بحاشية الشربيني ١/٨٣ وما بعدها وأصول الخضري ص ٢١.

(٦١) انظر أصول الخضري ٢١ ـ ٤٢.

قال القاضي عبد الجبار في كتابه المغني «كل حكم يعلم للفعل بضرورة العقل أو باكتسابه، فلا وجه لإضافته إلى السمع لأن السمع فيه يرد إذاً مؤكداً، وإنما يضاف إلى ذلك فيما لا يعلم لولا السمع»[٦٢] ويعني بالمعلوم بضرورة العقل مثل حسن الإيمان وقبح الكفر، ويعني بالمعلوم باكتسابه مثل حسن الصدق المضر وقبح الكذب النافع ويقصد بما لا يعلم لولا السمع: كالعبادات[٦٣].

أما الأشاعرة فقد ذهبوا إلى أن الأفعال لا حسن لها ولا قبحِ بذلك المعنى، بل قبحها كونها منهياً عنها، وحسنها بخلافه وليس لها في نفسها صفة يكشف عنها الشرع، بل هما مستفادان منه، ولو قلبت القضية لانقلب الحسن قبيحاً وعكسه وخلاصة القول عندهم أن الأفعال لا تحسّن ولا تقبّح إلا بأمر الشارع، ونهيه، وليس لها في ذاتها، ولا لأمر خارج عنها صفةً تكتسب بها اسم الحسن أو القبح، وقالوا: نظرنا فوجدنا أن الحسن والقبح بالمعنى الذي يقصده المعتزلة ليس أمراً مستقراً ثابتاً في الأفعال، بل يختلف باختلاف الأشخاص، والأزمنة والأحوال فلا معنى لاعتباره وصفاً ذاتياً. فما حسّنه الشارع بأمره فهو الحسن، وما قبّحه بنهيه فهو القبيحِ ولا دخل للعقل[٦٤].

ومسألة التقبيحِ والتحسين العقليين. نبتت جذورها في علم الكلام. وانتقلت إلى علم الأصول وصاروا يتحدثون عنها عرضاً عند الكلام على أفعال المكلفين، وطريقة ادراك حكم الله فيها، وهي أيضاً لها علاقة بنظرية المصلحة الشرعية، لأن الأفعال أسباب ووسائل لجلب المصالح ودفع المفاسد، فهل المصلحة المجلوبة والمفسدة المدفوعة تعرف عن طريق الشرع فقط، أو تعرف بطريق العقل؟ وسوف نشير إلى هذا في باب المصالح.

وإذا كانت الأحكام الشرعية تتعلق بأفعال المكلفين، ولا تكليف إلا بفعل فلا بد لنا من بيان الفعل المكلّف به وشروطه.

---

(٦٢) انظر المغني ١٠١/١٧ وشرح الأصول الخمسة ص ٧٦.

(٦٣) انظر المنتهى لابن الحاجب ص ٢١.

(٦٤) انظر جمع الجوامع بحاشية الشربيني ٧٩/١ وأصول الخضري ص ٢٣. والمرآة بحاشية الأزميري ٢٨٢/١.

قلنا لا تكليف إلا بفعل وذلك في الأمر ظاهر أما في النهي فإن المقصود به كف النفس عن النهي عنها، وذلك لا يكون إلا إذا دعت إليه داعية فلا تكليف تنجيزي فيها، فإذا قال الشارع: لا تقربوا الزنى فمعناه إن طلبت نفسك الزنى فكفّها عنه. لأنه إذا لم يخطر بالبال فكيف يتصور كفّها عنه فهو تكليف معلق، وإنما قصر العلماء التكليف على الفعل لأنه هو كسب العبد فهو مقدوره، أما المعدوم فليس من مقدوره لأنه ليس أثر للقدرة[٦٥].

والفعل الداخل تحت التكليف يشترط فيه شروط:

الأول: صحة حدوثه فلا أمر إلا بمعدوم يمكن وجوده.

الثاني: جواز كونه مكتسباً للعبد حاصلاً باختياره إذ لا يجوز تكليف زيد بكتابة عمر وخياطته وإن كان حدوثه ممكناً فليكن مع كونه ممكناً مقدوراً للمخاطب.

الثالث: كونه معلوماً للمأمور مميزاً عن غيره حتى يتصور قصده إليه.

الرابع: أن يكون معلوماً كونه مأموراً به من جهة الله تعالى حتى يتصور منه قصد الامتثال. وهذا يختص فيما يجب فيه قصد الطاعة، والتقرب، ومعنى كونه معلوماً هنا إمكان العلم فلا يرد أن الكافر مأمور بالإيمان، وهو لا يعلم أنه مأمور به لأن ذلك في حكم المعلوم بعد بلوغ الدعوة ونصب الأدلة وحصول الفعل، والتمكن من النظر.

الخامس: أن يكون بحيث يصح إرادة إيقاعه طاعة وهو أكثر العادات ويستثنى من هذا شيئان: **احدهما** الواجب الأول وهو النظر المعروف في الوجوب فإنه لا يمكن قصد إيقاعه طاعة، وهو لا يعرف وجوبه إلا بعد إتيانه به، **الثاني**: أصل إرادة الطاعة والإخلاص فإنه لو افتقرت إلى إرادة لافتقرت الإرادة إلى إرادة ويتسلسل[٦٦].

وقد فرع الأصوليون على هذه الشروط مسائل عديدة، وكانت مثاراً

---

(٦٥) انظر أصول الخضري ٩١ ـ ٩٢.

(٦٦) انظر في ذلك الموافقات ٢/٨٤ وما بعدها وأصول الخضري ص ٨٢.

للمناظرات والجدل فيما بينهم. وسوف نتكلم عن الأفعال من حيث ما يتعلق بها من حقوق.

المبحث الثاني: في بيان الخصائص العامة للشريعة

للشريعة الإسلامية خصائص عامة تميزها عن غيرها من الشرائع. لأنها شريعة الله الكاملة الخالدة ما دامت الحياة البشرية قائمة. ومن هذه الخصائص عمومها بحسب المكلفين، وبحسب الزمان، والمكان، ومنها جمعها بين الثبات، والمرونة، ومنها شمولها الرعاية مصالِح الدين والدنيا، ومصالِح الأفراد والجماعة، ومنها ربطها لأحكام السلوك والتعامل بوازع الإيمان بالله واليوم الآخر، ومنها حفظ مصادرها من التحريف أو التبديل.

الخاصة الأولى: عموم الشريعة

هي أن الشريعة بحسب المكلفين عامة، بمعنى أنه لا يختص الخطاب بحكم من أحكامها بمكلف دون آخر ما دام شرط التكليف موجوداً، ولا يستثنى من الدخول تحت أحكامها أي مكلف ويدل على ذلك أمور:

الأمر الأول: النصوص المتضافرة: كقوله تعالى: **﴿وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً﴾**[٦٧]، وقوله تعالى: **﴿قل يا أيها الناس إني رسول الله اليكم جميعاً﴾**[٦٨]، وقوله ﷺ: «بُعِثْتُ إلى الأحمر والأسود»[٦٩].

فهذه النصوص تدل على أن البعثة عامّة لا خاصة لأنه لو كان بعض الناس مختصاً بما لم يخص به غيره لم يكن مرسلاً للناس جميعاً، إذ يصدق على من لم يكلّف بذلك الحكم الخاص أنه لم يرسل إليه به فلا يكون مرسلاً بذلك الحكم إلى الناس كافّة، وذلك باطل، ويؤكد هذا العموم قوله تعالى: **﴿يأيّها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك﴾**[٧٠]، فهذه الآية تدل على وجوب تبليغ

---

(٦٧) سورة سبأ آية: ٢٨.

(٦٨) سورة الأعراف آية: ١٥٨.

(٦٩) رواه الشيخان والنسائي.

(٧٠) سورة المائدة آية: ٦٧.

جميع الشريعة المنزلة إليه، فالنصوص الأولى تدل على عموم البعثة، وهذه الآية تدل على عموم البلاغ[٧١].

الأمر الثاني: أن الأحكام إذا كانت موضوعة لمصالِح العباد، فالعباد بالنسبة إلى ما تقتضيه من المصالِح سواء، لأنهم مطبوعون بطابع النوع الإنساني المتحد في حاجياته وضرورياته، وما يكمل ذلك، فلو وضعت على الخصوص، لم تكن موضوعة لمصالِح العباد بإطلاق، ولا يستثنى من هذه القاعدة العامة إلا ما خصه الدليل مما كان خاصاً برسول الله ﷺ، أو ما خص هو به بعض أصحابه كشهادة خزيمة وأجزاء عناق أبي بردة في الأضحية وقال إمام الحرمين[٧٢] «والخصائص بالإضافة إلى أحكام العموم قليل من كثير ثم كل جنس من الناس على تفاوت الطبقات على خصائص فإن النساء مختصات عن أحكام الرجال وكذلك المسافرون يختصون عن المقيمين إلى غير ذلك من أصناف المكلفين»[٧٣].

وكونه عليه الصلاة والسلام خص بعض أصحابه بالنص فيه دليل وإعلام بأن الأحكام الشرعية خارجة عن قانون الاختصاص.

الأمر الثالث: إجماع العلماء من الصحابة، والتابعين ومن بعدهم. ولذلك صيّروا أفعال رسول الله عليه الصلاة والسلام، حجة للجميع في أمثالها، وحاولوا فيما وقع من الأحكام على قضايا معينة، وليس لها صيغ عامّة أن تجري على العموم المعنوي، وغير ذلك من المحاولات بحيث لا يكون الحكم على الخصوص في النازلة الأولى مختصاً به وقد قال تعالى: **﴿فلما قضى زيد منها وطراً زوّجناكها لكي لا يكون على المؤمنين حرج﴾**[٧٤] فقد قرر الحكم على الخصوص ليكون عاماً في الناس[٧٥].

---

(٧١) الموافقات ٢/٢٤٦ واعلام الموقعين ١/٣٠٥.

(٧٢) هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني أبو المعالي. أعلم المتأخرين من أصحاب الشافعي، ولد في جوين من نواحي نيسابور، ورحل إلى بغداد فمكة ثم المدينة فدرس وأفتى ثم عاد إلى نيسابور، فبنى له الوزير نظام الملك المدرسة النظامية وتوفي بنيسابور سنة ٤٧٨ هـ. وفيات الأعيان ١/٢٨٧.

(٧٣) البرهان محفوظ بمكتبة الأزهر تحت رقم ٩١٣.

(٧٤) سورة الأحزاب آية: ٣٧.

(٧٥) الموافقات ٢/٢٤٦ - ٢٤٧.

الأمر الرابع: أنه لو جاز خطاب البعض ببعض الأحكام حتى يخص بالخروج عنه بعض الناس، لجاز مثل ذلك في قواعد الإسلام أن لا يخاطب بها بعض من كملت فيه شروط التكليف بها، وكذلك في الإيمان الذي هو رأس الأمر وهذا باطل بالإجماع، وعموم أحكام الشريعة لجميع من توفرت فيهم شروط التكليف يستلزم ذلك عمومها باعتبار الزمان والمكان(٧٦).

لأنها لو لم تكن كذلك لكانت أحكامها قاصرة على جيل الصحابة الذين شهدوا مخاطبة الرسول عليه الصلاة والسلام لهم بالقرآن أو السنة، ولكانت أيضاً قاصرة على أهل الحجاز مثلاً وهذا لم يقل به أحد من علماء المسلمين سلفاً وخلفاً، وبذلك ثبت أن الشريعة عامّة لجميع المكلفين، وعامّة في جميع الأزمنة والأمكنة وهذا هو المطلوب، وهذه الخاصة تعتبر من أقوى الحجج والأدلة في إثبات القياس على منكريه، من جهة، أن الخطاب الخاص ببعض الناس أو الحكم الخاص كان واقعاً - في زمن رسول الله ﷺ - كثيراً ولم يؤت فيه بدليل عام يعمّ أمثاله من الوقائع فلا يصح مع العلم بأن الشريعة موضوعة على العموم والإطلاق إلا أن يكون الخصوص الواقع غير مراد، وليس هناك لفظ يستند إليه في الحاق غير المذكور بالمذكور، فهذا يرشد إلى أنه لا بد في كل واقعة وقعت إذ ذاك أن يلحق بها ما في معناها، وهذا هو المعنى القياس وتأيد ذلك بعمل الصحابة رضوان الله عليهم(٧٧).

الخاصة الثانية: جمع الشريعة بين الثبات والمرونة في أحكامها

لقد جمعت الشريعة في أحكامها بين نوعين: نوع ثابت لا يعتريه تغيير ولا تبديل باعتبار الأزمنة أو الأمكنة، ونوع يخضع لظروف الزمان والمكان والأحوال وتغيير الأعراف، والعادات التي تعتبر المصلحة تابعة لها مع المحافظة على مبادىء الشرع، وقواعده.

جاء في إغاثة اللّهفان لابن القيم «الأحكام نوعان: نوع لا يتغيّر عن حالة واحدة هو عليها لا بحسب الأزمنة ولا الأمكنة ولا اجتهاد الأئمة، كوجوب

---

(٧٦) المصدر السابق ص ٢٤٧.

(٧٧) انظر الموافقات ٢/٢٤٨.

الـواجبات، وتحـريم المحرمـات والحدود المقـدرة بالشـرع على الجـرائم ونحـو ذلـك، فهذا لا يتـطرق اليه تغييـر ولا اجتهاد مخـالف لمـا وضـع عليـه، والنـوع الثـاني: ما يتغيّـر بحسب اقتضاء المصلحـة له زمـانـاً ومكـانـاً، وحـالاً كمقـاديـر التقديرات وصفـاتها، فـإن الشارع يتنـوع فيها بحسب المصلحـة، فشرع التعـزير بالقتل لمـدمن الخمر في المـرة الرابعـة، وعزم على التعـزير بحـرق البيوت على المتخلف عن حضور الجماعة لو ما منعه من تعدي العقوبة إلى غير من يستحقهـا من النساء والذرية، وعزّر بالعقوبات المالية في عدة مواضع(٧٨).

فـاختـلاف الاعــراف والعـادات يتبعــه اختـلاف الحــاجـات والأغــراض والمصالح، فتختلف مناطات الأحكام، واختلاف الأحكـام عند اختـلاف العادات ليس في الحقيقة باختلاف في أصل الخطاب، لأن الشرع موضوع على أنـه دائم أبدي لو فرض بقاء الدنيا من غير نهاية والتكليف كذلك لم يحتج في الشـرع إلى مزيد، وإنما معنى الاختلاف أن العـادات إذا اختلفت رجعت كل عـادة إلى أصل شرعي يحكم به عليها بدليل أن العادة إذا خرجت عن مبادىء الشـرع وقواعـده لا تعتبر في نظر الشرع.

وذلك كما في البلوغ مثلاً فإن خـطاب التكليف مرتفـع عن الصبي ما كـان قبل البلوغ، فإذا بلغ وقع عليه التكليف، فسقـوط التكليف قبل البلوغ، ثم ثبـوته بعده ليس باختلاف في الخطاب، وإنما وقع الاختلاف في العادات، والشـواهد، وكذلك الحكم بعد الدخـول بأن القـول قول الـزوج في دفع الصـداق. بناء على العادة، وقد تتغير العادة، فيكون القول قول الزوجة(٧٩).

فهـذا النوع الـذي يعتبر متغيـراً في بادىء الـرأي فهو من الأحكـام وجزء لا يتجزأ من الشريعـة، وركن عظيم من اركـانها، وكـون هذه الأحكـام أخذ بعضهـا بالاجتهاد المتغير، لا يخرجها عن الشريعـة بل يصـدق عليها أنهـا شريعـة استناداً إلى أدلة جواز الاجتهاد والاستنباط.

وبهذه الخاصة تستوعب الشريعة الإسلامية كل ما جَـدّ من وقائـع وما تبـدّل

---

(٧٨) إغاثة اللهفان نقلاً عن تعليل الأحكام لمحمد شلبي ٣١٩ ـ ٣٢٠.

(٧٩) انظر الموافقات ٢/ ٢٨٥.

من عرف، وعادة صالحين فلا يستطيع أحد أن يصفها بالجمود، أو القصور، إلّا من جعل الله على بصره وبصيرته غشاوة من جهالة، أو زيغ ـ حالت دون إدراكه لمبادئها ومقاصدها.

الخاصة الثالثة: في شمول رعايتها لجميع المصالح

أحكام الشريعة شاملة لجميع المصالح الدنيوية والأُخروية والفردية والجماعية، فالشريعة لا تعرف الدنيا بدون الآخرة ولا الآخرة بدون الدنيا، ولا تعرف الجماعة بدون فرد ولا فرداً بدون جماعة، فالفرد جزء وعضو، والجماعة كل وجسد فكل من الفرد والجماعة في حاجة إلى الآخر، فالشريعة تسلك مسلك الموازنة بين مصالحهما. والوصول إلى التوازن بين المصالح: هو العدل، والاعتدال والوسطيّة وهو من أهم مقاصدها الضرورية، ومن أجله اعتبر علماء الشريعة الولاية العامة، من الضروريات لأن المقصود منها إقامة العدل، وإحقاق الحق، ورفع الظلم الواقع أو المتوقع.

وجاء في تقرير مبدأ رعاية مصالح الدنيا والآخرة قوله تعالى: ﴿**وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة، ولا تنس نصيبك من الدنيا**﴾[٨٠] قال قتادة: معناه لا تضيع حظك من دنياك في تمتعك بالحلال، وطلبك إياه ونظرك لعاقبة دنياك «وجاء عن ابن عمر قوله أحرث لدنياك كأنك تعيش أبداً، واعمل لآخرتك كأنك تموت غداً»[٨١].

فهذا فيه تعبير عن حرص الشرع على حصول التوازن بين مصلحة الدنيا ومصلحة الآخرة، وكلاهما لا بد منهما لحياة الإنسان الحاضرة والمستقبلة. وفي ربط مصلحة الآخرة بمصلحة الدنيا دفع للناس وحثّهم في المسارعة إلى الخيرات، وأعمال الطاعات، وفيه نفع للأفراد والجماعة لأن تقديم المصلحة الباقية على المصلحة الفانية يَحِدّ من الأنانيّة وحب الدنيا، ويدفع إلى التضحية والمشاركة للآخرين طمعاً في نيل مصالح الآخرة.

---

(٨٠) سورة القصص آية: ٧٧.

(٨١) انظر تفسير القرطبي ٣١٤/١٣.

أما بالنسبة إلى مصلحة الفرد والجماعة فإن هناك قواعد وضوابط تحكم هذه المصالح منها: أن كل من كلف بمصالح نفسه فليس على غيره القيام له بمصالحه. يعني أن كل من كان يستطيع تحصيل مصالحه فليس على غيره تحصيلها له. ومنها أن كل مكلف بمصالح غيره فإن كان قادراً على ذلك من غير مشقة فليس على الغير القيام بمصالحه أيضاً، وإن عجز عن ذلك وكانت مصلحة خاصة سقطت، وكانت مصالحه هي المقدمة، وإن كانت مصلحة الغير عامة فعلى من تعلقت بهم المصلحة أن يقوموا بمصالحه على وجه لا يخل بأصل مصالحهم، ولا يوقعهم في مفسدة تساوي تلك المصلحة أو تزيد عليها، وسيأتي تفصيل لهذا عند الكلام على المصلحة الكليّة والجزئيّة[٨٢].

فالشريعة شاملة لجميع أنواع المصالح الدنيوية والأخروية، لأنها وضعت لمصالح العباد، وواضعها خالقهم وربهم الذي هو أعلم بأحوالهم ومصالحهم والشرائع الوضعية لا تهتم إلا بمصالح الدنيا وعجزت عن الموازنة بين مصالح الأفراد والجماعة.

الخاصة الرابعة: في ربط أحكام السلوك والتعامل بوازع الدين

فالأحكام الشرعية التي تحكم سلوك الناس وتعاملهم مربوطة بوازع الإيمان بالله، واليوم الآخر، فالشريعة الإسلامية كغيرها من الشرائع الوضعية لها جهازها الدنيوي الذي يتولى المراقبة والمعاقبة على المخالفة لاحكامها، وتمتاز الشريعة برقابة عُلْيَا وهي مراقبة العلي الخبير الذي يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور، والذي يعلم السر وأخفى، فمن يتعدى حدود الله بمخالفة أحكام الشريعة، فقد يفلت من المراقبة الدنيوية، وحسابها وعقابها، أما عن مراقبة الله، فلن يستطيع أن يفلت منها، وكل شيء يجده محضراً كتاباً يلقاه منشوراً، لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها[٨٣].

وقد أشار الرسول عليه الصلاة والسلام إلى عدم الافلات من رقابة الله،

---

(٨٢) انظر الموافقات ٢/٣٦٤ - ٣٦٧.

(٨٣) انظر موسوعة ناصر للفقه الإسلامي ١/٤١.

وعقابه بقوله: «إنما أنا بشر وأنكم تختصمون إليّ، ولعلّ بعضكم أن يكون أَلحَسَن[٨٤] بحجته من بعض فأقضي بنحو مما أسمع، فمن قضيت له من حق أخيه شيئاً فلا يأخذه، فإنما أقطع له قطعة من النار»[٨٥] فالحديث دليل على أن الإنسان مهما استطاع أن يفلت من رقابة الناس فإنه لا يفلت من رقابة الله، ومن خاصم في باطل حتى استحق به في الظاهر شيئاً فإنه في الباطن حرام عليه، ويستحق العذاب لأنه أثم قلبه.

فهذه الخاصة من أعظم الفوارق بين القوانين الوضعية والشريعة الإسلامية، ومن أهم العوامل في تنفيذ أحكام الشريعة بِدقّة، وهذا عامل تحكم به القوانين الوضعية ولن تهتدي إليه إلا بالهداية إلى دين الحق الذي أحق أن يتبع، والذي لا يأتيه الباطل من بين يديه، ولا من خلفه.

الخاصة الخامسة: في حفظ مصدري الشريعة من التحريف أو التبديل

هذه الشريعة المباركة قد عصمها الله من التحريف أو التبديل وذلك بحفظه لمصدريها من عهد الرسول عليه الصلاة والسلام إلى يومنا هذا، ويتبين لنا ذلك بوجهين:

الوجه الأول: الأدلة الدالة على ذلك تصريحاً وتلويحاً فقد قال الله تعالى: **﴿إنّا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾**[٨٦]، وقال: **﴿كتاب أحكمت آياته﴾**[٨٧]، وقال: **﴿لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، تنزيل من حكيم حميد﴾**[٨٨]، وقال: **﴿وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي إلا إذا تَمَنَّى ألقى الشيطان في أمنِيَّتِه، فينسخ الله ما يُلقي الشيطان، ثم يُحكم الله آياته﴾**[٨٩].

ففي هذه الآيات أخبر الله بأنه يحفظ آياته، ويحكمها حتى لا يخالطها

---

(٨٤) الحسن أي أفطن أو أوضح.

(٨٥) رواه الجماعة عن أم سلمة رضي اللّه عنها، نيل الأوطار ٨/٢٨٨.

(٨٦) سورة الحجر آية: ٩.

(٨٧) سورة هود آية: ١.

(٨٨) سورة فصلت آية: ٤٢.

(٨٩) سورة الحج آية: ٥٢.

غيرها، ولا يداخلها التغيير، ولا التبديل والسنة الشريفة وإن لم تذكر فإنها مُبيّنة للقرآن، ودائرة حوله فهي منه وإليه ترجع في معانيها فكل واحد من الكتاب والسنة يعضد بعضه بعضاً، ويستند بعضه إلى بعض، وقد قال الله تعالى: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم، وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً﴾[٩٠].

فالكتاب والسنة: هما مصدرا الدين وكملت بهما أصول الشريعة وفروعها. ولم يحصل في القرآن تحريف كما حصل في الكتب السماوية السابقة، فقد دخلها التحريف والتبديل ولكن كتاب الله محفوظ عن ذلك، ولا يستطيع أحد من الأنس أو الجن أن يزيد فيه، أوينقص منه حرفاً واحداً، أو كلمة واحدة. فقد قيّض الله له حفظةُ بحيث لو زيد فيه شيء من ذلك لأخرجه آلاف من الأطفال الصغار فضلاً عن القراء الكبار عرباً وعجماً.

قيل لأحد العلماء لم جاز التبديل على أهل التوراة، ولم يجز على أهل القرآن؟ فقال: قال الله عزّ وجلّ في أهل التوراة: ﴿بما استحفظوا من كتاب الله﴾[٩٠م] فوكل الحفظ إليهم فجاز التبديل عليهم، وقال في القرآن: ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾[٩١] فلم يجز التبديل عليهم لأنه وكل الحفظ إليه.

وقد عجز الفصحاء عن الاتيان بسورة من مثله، ومنعت الشياطين من استراق السمع وهذا كله من جملة الحفظ والحفظ دائم إلى أن تقوم الساعة، فهذا مما يدل على حفظ الشريعة وعصمتها عن التغيير والتبديل.

والوجه الثاني: أن شهادة الواقع من زمن الرسول عليه الصلاة والسلام تؤكد ذلك، فقد وفر الله عزّ وجلّ دواعي الأمة للدفع عن الشريعة، والدفاع عنها جملة وتفصيلاً، فقد قيّض الله سبحانه وتعالى للقرآن حفظة، في جميع الأقطار المسلمة، وغيرها من الكبار والصغار، كما قيض لكل علم من علوم الشريعة رجالاً حفظه على أيديهم، فكان منهم قوم ولا زال يذهبون الأيام الكثيرة في حفظ اللغة العربية والتَسميات الموضوعة على لسان العرب. وبذلك حفظوا لغة القرآن

---

(٩٠) سورة المائدة آية: ٣.

(٩٠م) سورة المائدة آية: ٤٤.

(٩١) انظر فيما تقدم الموافقات ٥٨/٢ ـ ٥٩ والقرطبي ٦٠٥/١٠ وحاشية الجمل ٦٠٦/٢.

والسنة من ركاكة اللفظ والمعنى، ومعرفة لسان العرب هي أهم مفاتيح فقه الشريعة لأن الله أوحاها إلى رسوله بلسان عربي مبين.

ثم قيّض الله رجالاً يبحثون عن تصاريف هذه اللغات في النطق فيها رفعاً ونصباً وجراً وجزماً، وتقديماً وتأخيراً وإبدالاً وقلباً، وإتباعاً وقطعاً وإفراداً وجمعاً، إلى غير ذلك من ضوابط اللغة.

فسهل الله بذلك فهم كتابه وسنة رسوله، ثم قيّض رجالاً يبحثون عن صحة الحديث، وعن أهل الثقة والعدالة من النَقَلَةِ، حتى ميّزوا لنا بين الصحيح والسقيم، وتَعرّفُوا على التواريخ وصحة الدعاوى في الأخذ لفلان عن فلان حتى استقرّ الثابت به من أحاديثه ﷺ.

وغير هؤلاء من جند الله، وحماة شريعته من عبث الابتداع وكَيْدِ الزنادقة، وذوي الأهواء المنحرفين. وبعث من هؤلاء سادة فهموا كتاب الله وسنة رسوله، فاستنبطوا أحكاماً فهموا معانيها من أغراض الشريعة في الكتاب والسنة. تارة من نفي القول وتارة من معناه، وتارة من علة الحكم حتى نزّلوا الوقائع التي لم يرد فيها نص على ما فيها نص، وسهلوا لمن جاء بعدهم طريق ذلك. وهكذا جرى الأمر في كل علم أو فَنٍّ توقف فهم الشريعة عليه، أو احتج له في إيضاحها كعلم الخطوط العربية وهذا من جملة الحفظ[٩٢].

المبحث الثالث: في مصادر الشريعة أو أدلة الأحكام

تمهيد

في عهد الرسول عليه الصلاة والسلام كانت الأحكام يتلقاها الصحابة رضوان الله عليهم منه بما يُوحى إليه من القرآن ويبيّنه بقوله، وفعله، وتقريره، وكان ذلك بالمشافهة والمشاهدة لا يحتاج إلى نقل، ولا إلى نظر وقياس.

وبعد وفاته عليه الصلاة والسلام انقطعت المشافهة والمشاهدة، ولكن بعد كمال الدين، وانحفظ القرآن بالتواتر.

---

(٩٢) انظر فيما تقدم الموافقات ٢/٥٩ ـ ٦١ والسنة ومكانتها في التشريع لمصطفى السباعي ص ٨٩ وما بعدها.

وأما السنة فقد أجمع الصحابة رضوان الله عليهم على وجوب العمل بما يصل إلينا منها قولاً أو فعلاً أو تقريراً بالنقل الصحيح الذي يغلب على الظن صدقه.

وبذلك تعينت دلالة الأحكام الشرعية في الكتاب والسنة بهذا الاعتبار ثم ينزل الإجماع منزلتهما، لإجماع الصحابة على النكير على مخالفيهم، ولا يكون ذلك إلا عن مستند لأنهم لا يتفقون على غير دليل ثابت، مع شهادة الأدلة بعصمة الجماعة فصار الإجماع دليلاً ثابتاً في الشرعيات.

ثم إذا نظرنا وتتبعنا طرق استدلال الصحابة والسلف بالكتاب والسنة نجدهم يقيسون الأشباه بالأشباه منهما، ويناظرون الأمثال بالأمثال بإجماع منهم وتسليم بعضهم لبعض في ذلك، فإن كثيراً من الوقائع بعده ﷺ لم تندرج في النصوص الثابتة فقاسوا بما ثبت، وألحقوها بما نصَّ عليه بشروط في ذلك الإلحاق، تصحح تلك المساواة بين الشبيهين أو المثلين حتى يغلب على الظن أن حكم الله تعالى فيهما واحد، وبذلك صار القياس دليلاً شرعياً بإجماعهم عليه، وهو رابع الأدلة. واتفق جمهور العلماء المعتبرين على أن هذه هي أصول الأدلة، ولا يقدح في هذا الاتفاق مخالفة بعض الشواذ ممن أنكروا الإجماع أو القياس كما يأتي[٩٣]:

فالأدلة الشرعية المتفق عليها عند جمهور العلماء هي الكتاب والسنة، والإجماع والقياس، وهناك أدلة أخرى ملحقة بهذه الأربعة، ولكنها لم تحظ باتفاق الأئمة المعتبرين وهي عند التحقيق والتدقيق ترجع إلى هذه الأربعة المذكورة. ومنها شرع من قبلنا، وقول الصحابي، وعمل أهل المدينة والاستصحاب، والاستحسان، والمصالح المرسلة وقد ذكر منها القرافي في كتابه تنقيح الفصول تسعة عشر دليلاً[٩٤].

وبعضهم ضبط الأدلة الأربعة وحصرها بقوله: «الدليل إما وحي أو غيره، والوحي إما متلوّ فالكتاب وإلا فالسنة وغير الوحي إن كان قول كل مجتهد في

(٩٣) انظر فيما تقدم مقدمة ابن خلدون ٣٧٩ ـ ٣٨٠.
(٩٤) انظر تنقيح الفصول على الأصول ١٩٨ للقرافي.

عصر، فالإجماع وإلا فالقياس»[٩٥]. ويرى فخر الإسلام البزدوي[٩٦]: أن أصول الشرع ثلاثة: الكتاب والسنة والإجماع. والقياس مستنبط من هذه الثلاثة، فالثلاثة أصول مطلقة، أما القياس فهو أصل من وجه، وفرع من وجه، وأثره إظهار الحكم، وتغيير وصفه من الخصوص إلى العموم لا في إثباته كالثلاثة المذكورة[٩٧].

وقد ذهب الآمدي وابن الحاجب إلى أن الأدلة الشرعية الصحيحة خمسة: الكتاب والسنة والإجماع والقياس والاستدلال وحصر الشاطبي الأدلة في ضربين:

أحدهما: ما يرجع إلى النقل المحض، والثاني ما يرجع إلى الرأي المحض، وهذه القسمة هي بالنسبة إلى أصول الأدلة، وإلا فكل واحد من الضربين مفتقر إلى الآخر. لأن الاستدلال بالمنقولات، لا بد فيه من النظر كما أن الرأي لا يعتبر شرعاً إلا إذا استند إلى النقل.

أما الضرب الأول: فهو الكتاب والسنة، وأما الثاني فهو القياس والاستدلال ويلحق بكل واحد منهما وجوه إما باتفاق، وإما باختلاف.

فيلحق بالأول الإجماع على أي وجه قيل به، ومذهب الصحابي، وشرع من قبلنا، لأن ذلك كله وما في معناه راجع إلى التعبد بأمر منقول صرف لا نظر فيه لأحد. وهذا شأن الإجماع بالنسبة إلى المنقول إليه لا بالنسبة إلى أحد المجمعين، لأن المجتهد له الرجوع عن رأيه.

ويلحق بالضرب الثاني الاستحسان والمصالح المرسلة إن قيل إنها راجعة إلى أمر نظري. وقد ترجع إلى الضرب الأول إن قيل أنها راجعة إلى العمومات المعنوية[٩٨].

---

(٩٥) انظر المرآة وشراحها ١/٨٢ ـ ٨٣.

(٩٦) هو علي بن محمد أبي الحسن فخر الإسلام البزدوي من كبار الحنفية، في الأصول، والفقه، والتفسير كان من سكان سمرقند ونسبته إلى بزدة قلعة. من تصانيفه: كنز الأصول إلى معرفة الأصول ويعرف بأصول البزدوي. توفي في بلدة كش قرب جرجان سنة: ٤٨٢ هـ انظر الأعلام ٥/١٤٨ والجواهر المغنية ١/٣٧٢.

(٩٧) انظر حاشية الأزميري على المرآة ١/٨٢.

(٩٨) انظر الموافقات ٣/٢٦.

فالضرب الأول هو مستند الأحكام التكليفية من جهة دلالته على الأحكام الجزئية الفرعية، كدلالته على أحكام الطهارة والصلاة، والزكاة، والبيوع، والحدود وغيرها.

ومن جهة دلالته على القواعد التي تستند إليها الأحكام الجزئية الفرعية كدلالته على أنّ الإجماع حجة، وعلى أن القياس حجة وأن قول الصحابي حجة، وشرع من قبلنا حجة وغير ذلك[٩٩].

والسنة ترجع إلى الكتاب، لأن صدق الرسول يعلم بالمعجزة والقرآن أعظم المعجزات لرسولنا العظيم ثم أن السنة إنما جاءت مبينة للكتاب، وشارحة لمعانيه، ومفصلة لما أجمله. فكتاب الله هو أصل الأصول[١٠٠].

فالأدلة الشرعية هي مدارك الأحكام التي تؤخذ منها بطريق النص أو الاستنباط، وجميعها امارات كاشفات تدلنا على حكم الله تعالى لأن الدليل معناه في اللغة: المرشد والكاشف[١٠١].

ولذلك تختلف الأدلة الشرعية قوة وضعفاً بحسب وضوح الدلالة، وكشفها عن الحكم. وبحسب قوة طريق نقلها عن الرسول عليه الصلاة والسلام.

فكل دليل شرعي إما أن يكون قطعياً أو ظنياً فإن كان قطعياً فلا إشكال في اعتباره كأدلة وجوب الصلاة ووجوب الطهارة من الحدث، والزكاة والصيام والحج والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واعتصام الأمة بحبل الله والعدل وما أشبه ذلك.

وإن كان ظنياً فأما أن يرجع إلى أصل قطعي أولاً، فإن رجع إلى أصل قطعي فهو معتبر أيضاً وعليه عامة أخبار الآحاد، فإنها بيان للكتاب لقوله تعالى: ﴿**وأنزلنا إليك الذكر لتبيّن للناس ما نزّل إليهم**﴾[١٠٢].

---

(٩٩) المصدر السابق ٣/٢٦.

(١٠٠) المستصفى ١/١٠٠ وحاشية الأزميري على المرآة ١/٨٢ والموافقات ٣/٢٦.

(١٠١) المصباح المنير ٣٠٦.

(١٠٢) سورة النحل آية: ٤٤.

ومثل ذلك ما جاء في الأحاديث مثل النهي عن جملة من البيوع. والربا وغيرها من حيث هي راجعة إلى قوله تعالى: ﴿وأحلّ الله البيع وحرّم الربّا﴾[103]، وقوله: ﴿ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل﴾[104] إلى سائر أنواع البيانات المنقولة بالآحاد أو التواتر إلا أن دلالتها ظنية، ومنه قوله ﷺ «لا ضرر ولا ضرار» فإنه داخل في أصل قطعي في المعنى، لأن الضرر والضرار مبثوث منعه في الشريعة كلها، في جزئياتها وقواعدها الكلية. كالتعدي على النفوس والأعراض والأموال، ومنع الظلم عامة، وكل ما هو في المعنى ضرار أو إضرار، فهو معنى في غاية العموم في الشريعة لا ريب فيه[105].

وأما إذا لم يرجع إلى قطعي فيجب التثبت فيه، ولم يصح إطلاق القول فيه، وهو قسمان: قسم يعارض أصلاً وقسم لا يعارض، ولا يوافق.

أما الأول فهو الظني المعارض لأصل قطعي، ولا يشهد له أصل قطعي آخر فهذا مردود بالاتفاق لأنه مخالف لأصول الشريعة، وكل ما كان كذلك فهو ساقط الاعتبار وقد مثلوا له في المناسب الغريب: بمن أفتى بإيجاب شهرين متتابعين على من ظاهر من امرأته، ولم يأت الصيام في الظهار إلا لمن لم يجد رقبة[106].

الدليل الأول: الكتاب

ويقصد به عند الإطلاق القرآن في عرف الأصوليين والفقهاء، وهو كلام الله المبين وحجته البالغة وبرهانه القاطع الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه وهو كليّة الشريعة، وأصل الدين، وعمدة الملّة، وينبوع الحكمة وآية الرسالة، ونور الأبصار، والبصائر، وهو طريق الله الذي لا نجاة بغيره، ولا تمسك بشيء يخالفه، فمن حكم به عدل ومن قال به صدق، ومن طلب الهداية في غيره فقد ضل سواء السبيل، ومن تبع هداه فلا يضلّ ولا يشقى. ومن أعرض عنه فإن له معيشة ضنكى.

---

(١٠٣) سورة البقرة آية: ٢٧٥.

(١٠٤) سورة البقرة آية: ١٨٨.

(١٠٥) رواه أحمد، وابن ماجة، أنظر كذلك الموافقات ٩/٣ و ١٠.

(١٠٦) المصدر السابق ٩/٣ و ١٤.

وهو الذي أفحم الفصحاء، وأعجز البلغاء، وتحدى الأنس والجن أن يأتوا بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا. قال الناظم[107].

وَمَنْ لِجلبابِ الحَيَا أزاحَهْ	مُعَارِضاً لَهُ حَوَى افتِضَاحَهْ
كمثلِ مَا جَاءَ بِهِ مُسَيْلمة	من ترهات باختلال معلمة
رَكِيكَةٌ في لَفْظِهَا والمَعْنَى	كقَولْه والطَّاحِنات طَحْنَا

وقد عني الأصوليون بتعريفه لأنه أول الأدلة السمعية وأصل لسائرها، ويهتم الأصولي في تعريفه للقرآن، بنواحي معينة ليتبين له بذلك ما تجوز به الصلاة وما لا تجوز به، وكونه حجة في استنباط الأحكام، ومن حيث أن جاحده يكفر أم لا، ونحو ذلك.

فعرفوه: بأنه اللفظ المنزل على محمد ﷺ للإعجاز بسورة منه. المتعبد بتلاوته، المنقول بالتواتر[108].

فالسنة، والحديث القدسي والقراءة الشاذة لا تعتبر قرآناً. والقرآن حجة عند جميع المسلمين، ودليله المعجزة القاطعة في متنه، والتواتر في نقله، ولم يقل أحد من المسلمين بعدم حجيته، وإن حصل اختلاف إنما يحصل في استنباط الأحكام من ألفاظه ومعانيه وهذا لا دخل له في معنى الحجية المقصود.

وقد نزل القرآن منجماً في ثلاث وعشرين سنة تقريباً. وهذه جزء منها في مكة، والآخر في المدينة، ولذلك جاء إطلاق المكي والمدني وللعلماء فيه ثلاثة أقوال[109].

الأول: أن المكي ما نزل بمكة ولو بعد الهجرة والمدني ما نزل بالمدينة وعلى هذا القول يوجد قسم ثالث وهو ما نزل بالأسفار فلا يطلق عليه أنه مكي أو مدني.

---

(١٠٧) هذه الأبيات من كتاب إضاءة الدّجنّة لأحمد المقّرى صاحب نفح الطيب.

(١٠٨) انظر جمع الجوامع وشراحه ١/٢٩٠ والمرآة في الأصول ١/٩٦.

(١٠٩) انظر البرهان في علوم القرآن: للإمام بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي المتوفي سنة ٧٩٤ هـ الجزء الأول ص ١٨٧.

الثاني: أن المكي ما وقع خطاباً لأهل مكة والمدني ما كان خطاباً لأهل المدينة.

والثالث: وهو أشهرها: أن المكي ما نزل قبل الهجرة، والمدني ما نزل بعدها ولو بمكة.

ولكل من المكي والمدني ما يميّزه، فطابع المكي الإجمال وطابع المدني التفصيل، وطابع المكي بعث الإيمان في نفوس الناس وطابع المدني تشريع الأحكام العملية من أحكام السلوك والمعاملات بين المسلمين مع بعضهم، ومع المسالمين من الكفار، أو المحاربين منهم، والتفرقة بين المكي والمدني لها أهمية كبيرة عند علماء الأصول وخاصة في باب الناسخ والمنسوخ.

ولا يلزم من جعل المكي نوعاً، والمدني نوعاً آخر أن يكونا قسمين متقابلين أو متغايرين بل الواقع أنهما يكوّنان وحدة متلاقية متناسقة الأجزاء فالمكي أصل ينبني عليه المدني والمدني فرعه المكمل له، فغاية المكي بعث العقيدة في نفوس الناس وغرس أمهات الفضائل فيهم، وغاية المدني وضع شريعة خالدة، والعقيدة والشريعة هما يساويان الدين الكامل.

وفهم الآيات المدنية ينبغي أن ينزّل على فهم الآيات المكية وكذلك سابق كل منهما يقدم في الاعتبار والفهم على لاحقه لأن المتأخر منهما مبني على المتقدم، ويدل على ذلك الاستقراء، لأن المتأخر إما أن يكون بياناً لمجمل أو تخصيصاً لعموم أو تقييداً لمطلق أو تفصيلاً لما لم يفصل أو تكميلاً لما لم يظهر تكميله(١١٠).

طابع الأحكام الواردة في القرآن: أكثر الأحكام الواردة فيه مجملة كالصلاة، والزكاة، والصيام والحج، والجهاد، والنكاح، والعقود، والقصاص، والحدود وغيرها فهو مع إجماله جامع لكليات الشريعة المعنوية، وهي الضروريات والحاجيات، والتحسينات، ومكمل كل واحد منها، وهذا ظاهر.

---

(١١٠) انظر فيما تقدم البرهان ١/١٨٧ والموافقات ٣/٢٤٤ وما بعدها. وتاريخ التشريع للشيخ محمد علي السايس وآخرون ص/١٦ وما بعدها، وكتاب الملكية ونظرية العقد للشيخ محمد أبي زهرة ص/٣ - ٤.

الثاني من الأدلة: السنة

والسنة في اللغة: الطريقة محمودة كانت أو مذمومة ومنه قوله ﷺ «من سنّ سنّة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة»[١١١].

والسنة في اصطلاح الفقهاء: تطلق على ما يقابل الفرض وهذا عند الشافعية والمالكية والحنابلة، وأما عند الحنفية فهي ما قابل الفرض والواجب[١١٢].

وفي اصطلاح الأصوليين: هي أقواله ﷺ وأفعاله وتقريره، فمثال القول: ما تحدث به في مختلف المناسبات مما يتعلق بتشريع الأحكام كقوله ﷺ: «إنما الأعمال بالنيّات»[١١٣]. وقوله: «لا وصية لوارث»[١١٤].

ومثال الفعل ما نقله الصحابة من أفعاله ﷺ في شؤون العبادة وغيرها كأداء الصلوات، ومناسك الحج وآداب الصيام وغير ذلك.

ومثال التقرير: ما أقره الرسول ﷺ من أفعال صدرت عن بعض أصحابه بسكوت منه مع دلالة الرضا أو بإظهار استحسان، وتأييد، فمن الأول إقراره لاجتهاد الصحابة في أمر صلاة العصر في غزوة بني قريظة حيث قال لهم «لا يصلّين أحدكم العصر إلا في بني قريظة، فقد فهم البعض هذا النهي على حقيقته، فأخّر إلى ما بعد المغرب، وفهم بعضهم على أن المقصود حث الصحابة على الإسراع فصلاها في وقتها، وبلغ النبي ﷺ ما فعل الفريقان فأقرهما، ولم ينكر عليهما[١١٥].

ومن الثاني ما روي أن خالد بن الوليد رضي الله عنه أكل ضبا قُدِّم إلى النبي ﷺ دون أن يأكله فقال له بعض الصحابة أو يحرم أكله يا رسول الله؟ فقال لا ولكن ليس في أرض قومي فأجدني أعَافُه[١١٦].

---

(١١١) رواه مسلم.

(١١٢) انظر نهاية السول في شرح منهاج الأصول ٣/٦١٩ وإرشاد الفحول ٣١.

(١١٣) اخرجه الشيخان.

(١١٤) اخرجه الدارقطني عن جابر.

(١١٥) انظر الموافقات ٤/٨ والحديث رواه البخاري وأخرجه أبو داود والترمذي.

(١١٦) انظر السنة ومكانتها في التشريع لمصطفى السباعي ص٥٣.

والأصوليون يعنون بأقواله، وأفعاله، وتقريراته التي تثبت بها الأحكام وتقررها، وهي بهذا المعنى مقصودنا من السنة.

حجية السنة: وهي حجة معمول بها باتفاق من يعتد به من أهل العلم ولو كانت خبر آحاد، لقوله تعالى: ﴿**وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى**﴾[١١٧]. وقوله: ﴿**وما آتاكم الرسول فخذوه، وما نهاكم عنه فانتهوا**﴾[١١٨]، وقوله: ﴿**لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة**﴾[١١٩].

وكان الرسول ﷺ يوجه رسله إلى الآفاق بتبليغ الشريعة وهم فرادى، وفي ذلك دليل على وجوب العمل بالسنة، ولو كانت خبر آحاد، وقد عمل بها الصحابة في زمنه عليه الصلاة والسلام حال غيبته وأقرهم عليها، وهي خبر آحاد، وأجمعوا على العمل بها بعد وفاته وثبت احتجاجهم بها من طرق كثيرة، تبلغ القطع مما لم يبق معه شك، ويعلمه من تتبع كتب الصحاح، وكتب السِيَر، ومعظم السنة تبيين لما أجمله القرآن[١٢٠].

قال ابن القيم «فإذا جعل الله من لوازم الإيمان أنهم لا يذهبون مذهباً إذا كانوا معه إلا باستئذانه، فأولى أن يكون من لوازمه ألا يذهبوا إلى قول ولا مذهب علمي إلا بعد استئذانه، واذنه يعرف بدلالة ما جاء به على أنه إذن فيه[١٢١].

وجاء في الحديث حثاً على التمسك بالسنة والكتاب بعد وفاته عليه الصلاة والسلام فقال: «تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما كتاب الله وسنتي»[١٢٢].

والسنة إذا ثبت نقلها وصح إسنادها إلى رسول الله ﷺ لا ينازع في حجيتها

---

(١١٧) سورة النجم الآيات: ٣ــ٤.

(١١٨) سورة الحشر آية: ٧.

(١١٩) سورة الأحزاب آية: ٢١.

(١٢٠) راجع تيسير التحرير لابن الهمام ٣/٢٢ والموافقات ٤/٥٨ ومقدمة ابن خلدون ٣٨٠ والسنة ومكانتها في التشريع ٥٥ والفكر السامي ١/٢٩.

(١٢١) اعلام الموقعين ١/٥٨ لابن القيم.

(١٢٢) جاء في جامع بيان العلم ٢/١٨٠.

مسلم لأن عصمة الرسول تمنع أن يقول قولاً من أجل الهوى، والخلاف الذي يحصل بين المعتبرين من علماء الشريعة إنما يحصل في إسناد الحديث، أو دلالة متنه، ولكن إذا صح السند فلا مجال للخلاف في حجية قول الرسول وفعله وتقريره، فالسنة مجمع على أنها حجة يجب العمل بما جاء فيها.

مكانة السنة في التشريع: وهي تعتبر في الدرجة الثانية بعد القرآن، ومتأخرة عنه في الاعتبار لأن الكتاب مقطوع به، والسنة مظنونة والقطع فيها إنما يصح في الجملة لا في التفصيل بخلاف الكتاب، فإنه مقطوع به في الجملة والتفصيل من حيث النقل. والمقطوع به مقدم على المظنون فلزم لذلك تقديم الكتاب. ولأن السنة إما بيان للكتاب، أو زيادة على ذلك فإن كانت بياناً فهو ثان على المبيّن في الاعتبار إذ يلزم من سقوط المبيَّن سقوط البيان، ولا يلزم من سقوط البيان سقوط المبيَّن. وما هذا شأنه فهو أولى في التقدم، وإن لم يكن بياناً فلا يعتبر إلا بعد ألا يوجد في الكتاب وذلك دليل على تقدم الكتاب في الاعتبار(١٢٣).

ويدل على ذلك أيضاً حديث معاذ رضي الله عنه حيث قال له رسول الله ﷺ: «بم تحكم قال بكتاب الله قال: فإن لم تجد قال بسنة رسول الله. قال فإن لم تجد قال: أجتهد رأيي»، ففي هذا الحديث جعل السنة بعد الكتاب. وهي ثاني الأدلة السمعية(١٢٤).

علاقة السنة بالكتاب: قد أنزل الله الكتاب على رسوله ﷺ هدى للمتقين، وشفاء لصدور المؤمنين، وهو مشتمل على أنواع من الأغراض التي بعث الله من أجلها الرسل ففيه التشريع والآداب، والترغيب والترهيب والقصص والتوحيد، وهو مقطوع بصحته إجمالاً وتفصيلاً فمن شك في آية أو كلمة أو حرف من حروفه لم يكن مسلماً، وأهم ما يعني به العالم المتفقه في دين الله أن يتعرف إلى أحكام الله من كتابه وما شرعه لعباده من نظم وقوانين.

---

(١٢٣) انظر الموافقات ٤/ ٩ وما بعدها، والفكر السامي ١/ ٢٩.

(١٢٤) انظر في مكانة السنة: الموافقات ٤/ ٩ وما بعدها والفكر السامي ١/ ٢٩ وما بعدها. والسنة ومكانتها في التشريع لمصطفى السباعي ٣٤٣ وأصول الفقه لعبد الوهاب خلاف ص ٢٢ ـ ٢٣.

وقد سبق أن قلنا إن معظم أحكام القرآن مجملة. ولا يعلم مراد الله من ذلك الإجمال إلا بالرجوع إلى الرسول ﷺ الذي أنزل عليه الكتاب ليبيّن للناس ما نزّل إليهم من ربهم.

ومن هنا اتفق المسلمون قديماً وحديثاً ـ إلا من شذ من الطوائف المنحرفة ـ على أن سنة رسول الله ﷺ من قول أو فعل أو تقرير هي من مصادر الشريعة التي لا غنى لكل مشرّع عن الرجوع إليها في معرفة الحلال والحرام لأنها إما أن تكون مفسرة ومفصلة لحكم جاء في القرآن مجملاً أو مقيدة لما جاء فيه مطلقاً، أو مخصصة لما جاء فيه عاماً، فيكون هذا التفصيل أو التفسير أو التخصيص الذي وردت به السنة بياناً للمراد من الحكم الذي جاء به القرآن، ومن لوازم التبليغ البيان، فالرسول مبلغ للقرآن، ومبين لما جاء فيه، وقد منحه الله حق البيان بقوله: ﴿**وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزّل اليهم**﴾[١٢٥].

والسنة قد تكون مثبتة لحكم لم يرد في القرآن فيكون هذا الحكم ثابتاً بها ولا يدل عليه نص في القرآن مثل تحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها، وتحريم أكل كل ذي ناب من السباع، ومخلب من الطير، وتحريم لبس الحرير والذهب للرجال، وغير ذلك فهذا النوع مكمّل لأحكام القرآن. وهذا النوع اختلف فيه العلماء فبعضهم يرى عدم استقلال السنة بالتشريع فكل ما جاء فيها يرجع بصورة أو أخرى إلى حكم كليّ ورد في القرآن وبعضهم يرى استقلالها بالتشريع كما في الأمثلة المتقدمة. وخلافهم لفظي، لأن القائل بعدم الاستقلال يحاول إدخال ما جاء فيها في دائرة من دوائر الأحكام الكلية في القرآن بنوع من التكلّف، والقائل بالاستقلال يرى ألا داعي لذلك التكلّف[١٢٥م].

وفي نسخ السنة بالكتاب، والكتاب بالسنة خلاف بين الأصوليين[١٢٦].

وخلاصة القول: أن السنة حجّة، وأنها الطريق الثاني بعد القرآن في معرفة

---

(١٢٥) سورة النحل آية: ٤٤.

(١٢٥م) انظر الموافقات ٤/٢٧ وما بعدها، والفكر السامي ١/٣١ والرسالة للإمام الشافعي ٩١ والسنة ومكانتها في التشريع ٣٤٦.

(١٢٦) انظر تنقيح الفصول للقرافي ١٣٦ وتيسير التحرير ٣/٦١ وما بعدها والفكر السامي ١/٢٩.

أحكام الله، وهي والقرآن يهدفان إلى غاية واحدة، ويحققان مقاصد متحدة، ومصدرهما في الحقيقة واحد لأنهما وحي من عند الله كما تقدم(١٢٧) في حصر الأدلة. وإذا كان المصدر واحداً، والمقصد واحداً فلا يكون هناك تباين أو تناقض بينهما، بل يوجد بينهما تعاون، وانسجام تام في تشريع الأحكام، فالسنة إما مؤكدة أو مبينة أو مكملة.

الثالث من الأدلة: الإجماع

تعريفه: فقد عرّفه الأصوليون بأنه اتفاق أهل الحل والعقد من هذه الأمة في أمر من الأمور(١٢٨).

ومعنى الاتفاق الاشتراك إما في القول أو في الفعل أو الاعتقاد، والمقصود بأهل الحل والعقد المجتهدون في الأحكام وقال الغزالي الأمة بدلاً من المجتهدين، وبأمر من الأمور الشرعيات، والعقليات، والعرفيات عند القرافي. ويرى إمام الحرمين في كتابه البرهان: لا أثر للإجماع في العقليات فإن المعتبر فيها الأدلة القاطعة، فإذا انتصبت لم يعارضها شقاق، ولم يعضدها وفاق، وإنما يعتبر الإجماع في السمعيات، وإذا أجمعوا على فعل نحو أكلهم طعاماً دل إجماعهم على إباحته، كما يدل أكله عليه الصلاة والسلام على الإباحة، ما لم تقم قرينة دالّة على الندب أو الوجوب(١٢٩).

وحكى القرافي قول أبي الحسين في المعتمد: جواز اتفاقهم على القول والفعل، والرضا، ويخبروا عن الرضا في أنفسهم فيدل على حسن ما رضوا به، وقد يجمعون على ترك القول والفعل فيدل على أنه غير واجب، ويجوز أن يكون ما تركوه مندوباً إليه، لأن تركه غير محظور(١٣٠).

وقيل الإجماع من خواص هذه الأمة، وقيل عام في جميع الأمم وقال القاضي

---

(١٢٧) انظر ص ٣٣.

(١٢٨) انظر تنقيح الفصول للقرافي ١٤٠ والمستصفى ١/١٧٣ والمنتهى لابن الحاجب ٣٧ والأحكام للآمدي ١/١٠١.

(١٢٩) انظر البرهان مخطوط بمكتبة الأزهر رقم ٩١٣.

(١٣٠) انظر تنقيح الفصول ١٤١.

أبو بكر الباقلاني لست أدري كيف كان الحال [١٣١] والذي يعنينا هو إجماع هـذه الأمة.

إمكان الإجماع ووقوعه: إذا كـان الإجماع هـو اتفاق المجتهـدين من هذه الأمة. . . إلخ. فهل هذا الاتفاق ممكن أم أنه غير ممكن، وإذا كان ممكنـاً، فهل حصل وقوعه بالفعل أم لا؟

قال قوم إن الإجمـاع غير ممكن عـادة. والجمهور على أنـه ممكن جاء في البـرهان لإمـام الحرمين: أن طـائفة من النـاس ذهبت إلى أن الإجماع لا يتصـور وقوعه، واشتد كلام القـاضي ونكيره على هؤلاء، وتعـدى حدّ الانصـاف قليلاً ثم قال إمام الحرمين: ونحن نسلك مسلكاً في استيعاب ما لكل فريق حتى إذا لاحت نهايات النفي والاثبات وضح منها مدرك الحق. وبين ذلك بغرض مسلك كل.

فـأما الـذين منعوا تصـور الإجماع فـإنهم قالـوا قد اتسعت رقعـة الإسلام، وعلماء الشريعة متباعدون في الأمصار ومعظم البلاد المتبـاينة لا تتـواصل الأخبـار فيها. . فكيف يتصوّر والحالة هـذه رفع مسـألة إلى جميـع علماء العـالم ثم كيف يفـرض اتفـاق آرائهم فيهـا، مـع تفـاوت الفِـطَن والقـرائـح، وتبـاين المـذاهب، والمطالب، وإذا تصوّر اجماعهم فكيف يتصوّر النقل عنهم تـواتـرًا، فاستندوا في كلامهم إلى ثلاث جهات مرتبات في العسر: أولها تعذر عرض مسألة واحدة على الكافة والثانية عسر اتفاقهم والحكم مظنون، والثالثة تعذر النقل تواتراً. ثم ختمـوا هذه بأن قالوا لو ذهب ذاهب من العلماء إلى مذهب فما الذي يؤمن من بقائه عليه وإصراره على مذهبه إلى أن يطبق النقل طبق الأرض[١٣٢].

ثم ذكـرَ ردّ القاضي عليهم متتبعـاً مسالكهم حيث قـال القاضي ونحن نـرى إطبـاق جيل من الكفـار يـربـو عـددهم على عـدد المسلمين، وهم متفقـون على ضلالة يـدرك بأدنى فكر بطلانها. فإذا لم يمتنع ذلك لم يمتنع إجماع أهل الدين على الإحاطة بذلك، فإن ردَدْنا فرض ذلك في الفـروع فنحن نعلم إجماع علمـاء أصحـاب الشافعي على مـذهبه في المسـائل مـع تباعـد الديـار وتنـافي المَـزَار،

---

(١٣١) انظر تنقيح الفصول.

(١٣٢) انظر البرهان مخطوط بمكتبة الأزهر رقم ٩١٣.

وانقطاع الأسفار فبطل ما زخرفه هؤلاء. ثم قال القاضي لا يمتنع تصوّر ملك تنفذ عزائمه في خطة أهل الاسلام إما باحتوائه على البيضة أو بعلوّ قدره، واستمكانه من إحضار من يشاء من الممالك بجوازم أوامره المنفذة إلى ملوك الأطراف وإذا كان ذلك ممكناً فلا يمتنع أن يجمع مثل هذا المسلك علماء العالم في مجلس واحد ثم يلقي عليهم ما عنَّ له من المسائل ويقف على خلافهم ووفاقهم فهذا وجه من التصور بين لا يتوقف تصوره على فرض خرق العادة.

ثم قال إمام الحرمين موضحاً رأيه في الموضوع المتنازع فيه فقال: ونحن نفصّل الآن القول في ذلك قائلين لا يمتنع الإجماع عند ظهور دواع مُستَحِثّة عليه داعية إليه ومن هذا القبيل كل أمر كليّ يتعلق بقواعد العقائد في الملل، فإن على القلوب روابط في أمثالها حتى كأن نواصي العقلاء تحت ربقة الأمور العظيمة الدِّينيّة، ومن هذا القبيل ما استشهد به القاضي من اجتماع جموع الكفار على ما وفوه من دينهم، ومنه اجتماع أتباع إمام على مذهبه.

فإن كل من رأسه الزمان يصرف إليه قلوب الاتباع وبذلك يتصل النظام، وهذا مستبين في الجلي والخفي ومما صوّره القاضي من إحضار جميع العلماء ليس منكراً، فقد تكون أطراف المماليك في حق الملك المعظّم كأنها بمرأى منه ومسمع فلا يبعد ما قاله على ما صوره.

وأما فرض اجتماع على حكم مظنون في مسألة فردة ليست من كليات الدّين مع تفرّق العلماء واستقرارهم في أماكنهم، وانتفاء داعية تقتضي جمعهم فهذا لا يتصور مع اطراد العادة.

فإذن من أطلق التصور أو عدم التصور فهو زلل والكلام المفصل إذا أطلق نفيه أو اثباته كان خُلْفاً، ومن ظن أن تصور الإجماع وقوعاً في زماننا في أحد آحاد المسائل المظنونة، مع انتفاء الدواعي الجامعة فليس على بصيرة من أمره، نعم معظم مسائل الاجماع جرى منذ عهد الصحابة رضوان الله عليهم، وهم يجمعون متقاربين(١٣٣).

---

(١٣٣) انظر البرهان مخطوط بمكتبة الأزهر ص ١٤٧ رقم ٩١٣.

هذا هو رأي إمام الحرمين الذي حاول التوفيق بين ما قاله القاضي وغيره في تصور وقوع الاجماع وعدم تصوره، ووصل إمام الحرمين إلى أن الإجماع في المسائل الفردة ـ المظنونة لا يتصور وقوعه، وخاصة في عصر ما بعد الصحابة، أما الصحابة بحكم تقاربهم في المكان فمعظم مسائل الإجماع وقعت في عصرهم. ولكن يبقى هذا السؤال وهو: هل أجمعوا فعلاً على الفتوى في مسألة عرضت عليهم، وهي من المسائل الاجتهادية.

ويمكن الإجابة عن ذلك بأن هناك مسائل كثيرة لا يعلم فيها خلاف بين الصحابة في ذلك العصر، وهذا أكثر ما يمكن الحكم به أما دعوى العلم بأنهم جميعاً أفتوا بآرائهم متفقة والتحقق من عدم المخالف فهي دعوى تحتاج إلى برهان يؤيدها.

أما بعد ذلك العصر ـ من العصور التي اتسعت فيها رقعة الإسلام وانتقال الفقهاء إلى أمصار المسلمين، ونبوغ فقهاء آخرين من تابعيهم لا يكاد يحصرهم العد مع الاختلاف في المنازع السياسية، والأهواء المختلفة ـ فلا نظن دعوى وقوع الإجماع بالصورة المذكورة في التعريف يسهل في النفس قبولها مع التسليم بأنه وجدت مسائل كثيرة في هذا العصر أيضاً لا يعلم فيها خلاف. وهذا يفسّر لنا قول الإمام أحمد[١٣٤] «من ادعى الإجماع فهو كاذب. لعل الناس قد اختلفوا ولكن يقول لا نعلم الناس اختلفوا إذا لم يبلغه» وبعض فقهاء الحنابلة يرى أن الإمام يريد غير إجماع الصحابة. أما إجماع الصحابة فحجّة معلوم تصوّره لكون المجمعين ثَمّة قِلّة والآن في كثرة وانتشار. وقال الرازي: والإنصاف أنه لا طريق لنا إلى معرفته إلا في زمان الصحابة[١٣٥].

حجية الإجماع: الإجماع من الأدلة التي حظيت بكثير من المباحث المتنوعة التي كثر فيها الاختلاف بين علماء الأصول ومع ذلك فهو حجة قطعية عند الجمهور خلافاً للنظّام، والشيعة والخوارج وجاء في البرهان لإمام الحرمين:

---

(١٣٤) الإمام أحمد بن حنبل أبو عبد الله الشيباني إمام المذهب الحنبلي الصابر في المحن ولد في بغداد سنة ١٦٤ هـ وتوفي بها سنة ٢٤١ هـ.

(١٣٥) انظر أصول الخضري ٣١٣ ـ ٣١٤.

أن أول من بَاحَ بِردِّ الإجماع النظّام ثمّ تابعه طوائف من الروافض، وقد يطلق بعضهم كون الإجماع حجة، وهو في ذلك ملبس فإن الحجّة عنده في قول المعصوم، ويقصد بهذا الشيعة لأنهم يقولون قول الإمام هو الحجّة وبه التمسك[١٣٦].

وإقامة الحجّة على حجيّة الإجماع بإقامتها على استحالة الخطأ على الأمة ولا طريق إلى ذلك إلا الكتاب أو السنة المتواترة لأنه لا يمكن إثبات الإجماع بالإجماع.

أما الكتاب فمجموع آياته ظنيّة الدلالة، وهي قوله تعالى: **﴿كنتم خير أُمة أخرجت للناس﴾**[١٣٧] وقوله: **﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس﴾**[١٣٧م]، وقوله: **﴿واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرّقوا﴾**[١٣٨]، وقوله: **﴿ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبيّن له الهدى ويتّبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولّى ونُصْلِه جهنم وساءت مصيرا﴾**[١٣٩] فهذه كلها ظواهر لا تدل على الغرض صراحة وأقواها الآية الأخيرة، فإنها توجب اتباع سبيل المؤمنين فإن ثبوت الوعيد فيها على المخالفة يدل على وجوب المتابعة.

ويرى الغزالي: أن الآية ليست نَصاً في الغرض بل الظاهر أن المراد بها أن من يقاتل الرسول ويشاقّه ويتّبع غير سبيل المؤمنين في مشايعته، ونصرته، ودفع الأعداء عنه موله ما تولى فكأنه لم يكتف بترك المشاقة حتى تنضم إليه متابعة سبيل المؤمنين في نصرته والذبّ عنه، والانقياد له فيما يأمر وينهي وهذا هو الظاهر السابق إلى الفهم، فإن لم يكن ظاهراً فهو محتمل[١٤٠].

---

(١٣٦) انظر البرهان مخطوط بمكتبة الأزهر رقم ٩١٣.

(١٣٧) سورة آل عمران: ١١٠.

(١٣٧م) سورة البقرة آية: ١٤٣.

(١٣٨) سورة آل عمران آية: ١٠٣.

(١٣٩) سورة النساء آية: ١١٥.

(١٤٠) انظر المستصفى ١/١٧٥ وانظر في الحجية الأحكام ١/١٠٣ وروضة الناظر ٦٧ وشرح العضد على ابن الحاجب ٢/٣١ وحاشية الغنرى على التلويح ٢/٣٣٩ وتنقيح الفصول ١٤١ وتفسير الفخر الرازي ٣/٣١٣.

أما السنة فبقوله عليه الصلاة والسلام: «لا تجتمع أمتي على الضلالة»[١٤١] وهو من حيث اللفظ أقوى وأدل على المقصود، ولكن ليس بالمتواتر كالكتاب، والكتاب متواتراً ليس بنص، فطريق تقرير الدليل أن يقال: تظاهرت الرواية عن رسول الله ﷺ بألفاظ مختلفة مع اتفاق المعنى في عصمة هذه الأمة من الخطأ.

واشتهر ذلك على لسان الثقات من أصحابه كعمر وابن مسعود وأبي سعيد الخدري وأنس بن مالك، وابن عمر، وأبي هريرة وغيرهم من نحو قوله: «لا تجتمع أمتي على الضلالة لم يكن الله يجمع أمتي على الضلالة - سألت الله ألا يجمع أمتي على الضلالة فأعطانيها - يد الله مع الجماعة، ولا يبالي الله بشذوذ من شذ». وغير ذلك في هذا المعنى[١٤١م].

فهذه الأخبار لم تزل ظاهرة في الصحابة، والتابعين، ومن بعدهم لم يدفعها أحد من أهل النقل من سلف الأمة، وخلفها بل هي مقبولة من موافقي الأمة، ومخالفيها ولم تزل الأمة تحتج بها في أصول الدين وفروعه، ويستحيل في مستقر العادة، توافق الأمم من أعصار متكررة على التسليم بما لم تقم الحجة بصحته مع اختلاف الطباع وتفاوت الهمم والمذاهب في الرَّدِّ والقبول. ولذلك لم ينفك حكم ثبت بأخبار الآحاد عن خلاف مخالف وإبداء تردد فيه[١٤٢].

وخلاصة القول أن الأمة الإسلامية في عصور مختلفة قررت أن الإجماع حجة قاطعة وأنه مصدر من مصادر التشريع المعتبر عند العلماء المعتبرين. حتى كان فقهاء كل عصر ينكرون أشد الانكار على من خالف رأي مجتهدي السلف. والعادة تقضي أن مثل هذا الاتفاق لا يكون عن مجرد ظنون بل لا بد أن يكون عندهم دليل مقطوع به.

والعمل بالاجماع لا يتوقف على معرفة سنده، وإن كان بعضهم يقول إن الاجماع لا يكون إلا من مستند من دليل أو أمارة لأن عدم المستند يستلزم الخطأ وبعضهم لا يرى ذلك[١٤٣].

---

(١٤١) رواه ابن ماجة والترمذي.

(١٤١م) انظر المستصفى ١/١٧٥.

(١٤٢) اصول الخضري ٣١٦.

(١٤٣) انظر شرح العضد على ابن الحاجب ٢/٣٩ والآمدي ١/١٣٤.

والإجماع في حقِّ المنقول إليه بمثابة النَصّ القاطع الذي لا مجال للنظر فيه، بل يجب العمل به من غير التفات إلى بيان أو تفسير، وبعضهم يرى أن كون الإجماع حجّة ليس مبنياً على دليله أي سنده بل هو حجة لذاته كرامة لهذه الأمة، واستدامة لأحكام الشرع(١٤٤).

وللإجماع مباحث أخرى كثيرة ليس من مقصودنا التعرض لها لأن مقصودنا كونه دليلاً شرعياً معتمداً عند المعتبرين من علماء الشريعة. أما أقسامه وأنواعه وشروط المجتهدين وغير ذلك فقد لا يهمنا في هذه الإشارة الوجيزة إلى الإجماع.

الرابع من الأدلة: القياس

وهو معناه في اللغة: التسوية يقال: قاس الشيء بالشيء إذا ساواه، وفي الشريعة: المساواة للفرع بالأصل في الحكم فسمي قياساً: فهو من باب تخصيص اللفظ ببعض مسمياته، كتخصيص الدّابّة ببعض مسمياتها في بعض الأقطار.

واختلفت عبارات الاصوليين في تعريف القياس فكل واحد منهم يحاول تعريفه، بما يبعده عن اعتراضات المعترضين بحيث يكون التعريف جامعاً ومانعاً، ولذا نرى الإمام الغزالي يعرّفه في كتابه شِفَاءُ الغَلِيلِ بتعريفين: أحدهما الغرض منه بيان المقصود من القياس، والثاني الغرض منه دفع ما قد يرد من الاعتراضات على التعريف.

فقال: والعبارة المعرفة للمقصد المطلوب: أن يقال: القياس عبارة عن إثبات حكم الأصل في الفرع، لاشتراكهما في علّة الحكم ثم قال: فهذا القدر كاف في البيان ولكن إن أردت عبارةً مُحْرِزَةً عن الاعتراضات التي تَسْتَهدِف الحدود لأمثالها في عبارة المتكلمين وأرباب الصناعات قلت: «هو حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم أو نفيه بالاشتراك في صفة أو انتقاء صفة، أو حكم أو انتقاء حكم» ثم قال: فهذا أحْوَى لجميع أقسام الكلام، وأحصر لجملة

---

(١٤٤) انظر حاشية الفنري على التلويح ٢/٣٤٨.

الأطراف، وفي الأول غُنْيَةٌ فإنه مفيد للبيان الذي نبغيه، وهو بيان قياس المعنى إذ هو المشتمل على بيان علة الحكم، وعلى الجملة لا بد من التسوية بين الشيئين لتتحقق صورة القياس(١٤٥).

فالغزالي لا يرى مبرراً للعدول عن التعريف الأول إلى الثاني إلا الخشية من الوقوع في شبكة الاعتراضات التي يُصْطَاد بها المعرفون، وذلك إما لعدم جَامِعيّة التعريف أو لعدم مَانِعِيّته، فكل واحد يتحرّى الدّقة والضّبْطِ في تعريفه حتى يكون جامعاً لأفراد المعرف، ومانعاً من دخول غيرها، وبذلك قد ينجو المعرّف من الاعتراضات الشديدة، وإلا فإن تعريف الغزالي الذي قال إنه محرز فقد جاءت فيه كلمة أو التي يقال أنها لا ترد في الحدود.

فالقياس: عبارة عن إلحاق ما لا نص فيه بما فيه نص في الحكم الشرعي المنصوص عليه لاشتراكهما في علة هذا الحكم.

وله أربعة أركان تؤخذ من هذا التعريف:

الأول: وهو المَقِيس عليه وهو الواقعة التي وَرَدَ النص في بيان حكمها، ويسمى الأصل.

والثاني: وهو المَقِيس وهو الواقعة التي لم يرد نص بحكمها، ويراد معرفة حكمها وسمي الفرع.

والثالث: الحكم الشرعي الذي ورد به النص في الأصل ويراد تَعْدِيَتُه إلى الفرع.

والرابع: العلّة: وهي الوصف الظاهر المنضبط الذي شرع الحكم في الأصل من أجله، وتحقق في الفرع.

وصورة القياس: أن يقال: جاء في الحديث «لا يرث القاتل» فهذا الحديث

---

(١٤٥) انظر شفاء الغليل ص ١١ ـ ١٢ وراجع في تعريف القياس المستصفى ٢/٢٢٨ وجمع الجوامع ٢/٢١٨ والمعتمد ٢/٦٩٧ والإحكام ٣/٢٦١ وشرح مختصر ابن الحاجب ٢/٣٥٠ وكشف الأسرار للبزدوي ٣/٢٦٨ وتنقيح الفصول للقرافي ١٦٥ وروضة الناظر ٢/٢٢٦ وشرح مسلم الثبوت ٢/٢٤٦ ونبراس العقول ٩ ـ ٤٦ والمرآة في الأصول ٢/٢٧٥.

دل على حكم وهو منع القاتل في ميراث المقتول فهذه واقعة، فإذا وصل المجتهد باجتهاده إلى أن المصلحة المقصودة للشارع بهذا الحكم هي منع الإنسان من أن يتعجل الشيء قبل أوانه، وحرمان المجرم من أن يستفيد من إجرامه ووصل إلى أن العلّة الظاهرة التي ربط الشارع بها الحكم هي القتل، لأن في ربط المنع بالقتل تحقيق تلك المصلحة ثم عرضت له واقعة الموصى له القاتل للموصى ورأى أن الحكم فيه بما حكم به في الوارث القاتل يحقق مصلحة الشارع ألحق الموصى له القاتل للموصى بالوارث القاتل للمورث في الحكم لتساويهما في علته، ويكون منع الوارث القاتل لمورثه من الإرث بالنص، وهي الواقعة المنصوص عليها، ومنع الموصى له القاتل للموصى من الوصية بالقياس. وهذه هي الواقعة التي لم يرد بحكمها نص[١٤٦].

وعملية القياس هذه تبدأ باستخراج علّة حكم الواقعة التي ورد النص بحكمها، وهذا العمل يسمى عند الأُصوليين بِتَخْرِيجِ المناط، ثم يليه البحث في تحقيق هذه العلة في الواقعة التي لم يرد نص بحكمها، وهذا يسمى تحقيق المناط فهو تحقيق العلة المتفق عليها في الفرع، ثم يلي هذا الحكم بأن الواقعتين متساويتان في العلة، ويبنى على هذا تسوية الواقعتين في الحكم وهذا المقصود بالقياس[١٤٧].

حجية القياس: وهو حُجّة عند المعتبرين من علماء الشريعة وقال بعدم حُجِّيّته في الأحكام الشرعية أهل الظاهر كابن حزم[١٤٨]. والخوارج لأن النصوص عندهم تستوعب جميع الحوادث، بالاسماء اللغوية من غير احتياج إلى استنباط أو قياس، وداود الأصفهاني يقول بمنع القياس غير الجلي[١٤٩].

واستدل القائلون بحجِّيّة القياس بالكتاب، والسنة، وإجماع الصحابة.

---

(١٤٦) انظر تنقيح الفصول للقرافي ١٦٨ وجمع الجوامع بحاشية العطار ٢/٢٤٢ والمرآة في الأصول ٢/٢٨٢ ومصادر التشريع فيما لا نص فيه للشيخ عبد الوهاب خلاف ١٦ ـ ١٧.

(١٤٧) المرجع السابق

(١٤٨) ابن حزم فقيه الأندلس وابن قرطبة أبو محمد علي بن سعيد بن حزم المتوفى سنة ٤٥٦ هـ انظر الأعلام للزركلي ٥٤/٥٩ وابن حزم للشيخ محمد أبي زهرة.

(١٤٩) انظر جمع الجوامع بحاشية العطار ٢/٢٤٢ والمرآة ٢/٢٨٢.

أما الكتاب فبقوله تعالى: ﴿**فاعتبروا يا أولي الأبصار**﴾ وجه الاستدلال بهذه الآية أن «فاعتبروا» أما من الاعتبار بمعنى رد الشيء إلى نظيره، أو من العبرة والعبور بمعنى التبيين أو من العبور بمعنى الانتقال، والمجاوزة، وكل قياس مشتمل على هذه المعاني الثلاثة، اشتمال الكل على الجزء، فيه رد الفرع إلى أصله في إثبات مثل حكمه، بمثل علته، ويبيّن حكم الفرع بمثل علة الأصل، والمجاوزة، من حكم الأصل إلى الفرع، فيندرج أي كل القياس تحت الأمر المذكور(١٥٠).

وهناك آية أخرى وهي قوله تعالى: ﴿**فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول**﴾ فقيل المراد بالرد في الآية القياس لأنه رد الفرع الذي لا نص فيه إلى الأصل الذي فيه نص والنص إما كتاب وإما سنة(١٥١).

أما السنة فقد شَبَّه فيها عليه الصلاة والسلام على القياس في مواطن كثيرة مثل قوله لعمر رضي الله عنه حيث سأله عن قبلة الصائم فقال له: «أرأيت لو تمخمضت بماء ثم مَجَجْتَه أكنت شاربه» وجه الدلالة من ذلك أنه عليه الصلاة والسلام شَبَّه المضمضة إذا لم يتبعها الشرب بالقبلة إذا لم يعقبها إنزال بجامع انتفاء الثمرة المقصودة من الموضعين، وهذا هو عين القياس. ومنها قوله عليه الصلاة والسلام للخثعمية «أرأيت لو كان على أبيك دين أكنت قاضيته قالت: نعم قال: فدين الله أحق أن يقضى» وهذا هو عين القياس(١٥٢).

وأشهر من ذلك كله حديث معاذ بن جبل حيث بعثه النبي عليه الصلاة والسلام إلى اليمن وقال له: «بِمَ تقضي قال: بكتاب الله تعالى. قال: فإن لم تجد قال: بسنة رسول الله. قال: فإن لم تجد قال: أجتهد برأي. فقال عليه الصلاة والسلام الحمد لله الذي وفق رَسولَ رَسولِه بما يُرضي به رَسولَه. وجه الدلالة أنه لو لم يكن القياس حجة لأنكره ولما حمد الله تعالى فهذا يدل على أن القياس حجّة(١٥٣).

---

(١٥٠) سورة الحشر آية: ٢، المرآة ٢/٢٧٨ وتنقيح الفصول ١٦٦ وأصول السرخسي ٢/١٢٧.
(١٥١) سورة النساء آية: ٥٩، راجع تفسير الفخر الرازي ٣/٢٤١ ــ ٢٤٢.
(١٥٢) انظر تنقيح الفصول ١٦٦.
(١٥٣) انظر مرآة الأصول ٢/٢٨١ ـ ٢٨٢.

أما اجماع الصحابة رضوان الله عليهم على العمل بالقياس فيعلم من استقراء أحوالهم، ومناظراتهم، وقد كتب عمر بن الخطاب إلى أبي موسى الأشعري فقال له أعرف الأشباه والنظائر، وما اختلج في صدرك فألحقه بما هو أشبه بالحق وهذا هو عين القياس. وقال ابن عقيل الحنبلي قد بلغ التواتر المعنوي عن الصحابة باستعمالهم للقياس وهو قطعي، وقال الصفي الهندي دليل الإجماع هو المعول عليه لجماهير المحققين من الأصوليين وقال الفخر الرازي في المحصول: مسلك الإجماع هو الذي عول عليه جمهور الأصوليين، وقال ابن دقيق العيد المعتمد اشتهار العمل بالقياس في أقطار الأرض شرقاً وغرباً قرناً بعد قرنٍ عند جمهور الأمة وهذا أقوى الأدلة ولم ينكره إلا من شذّ من المتأخرين[١٥٤].

وبهذه الأدلة المتقدمة قال جمهور العلماء بحجية القياس وأنه مصدر من مصادر التشريع ومدرك من مداركه وهو أول طريق يلجأ إليه المجتهد لاستنباط الأحكام فيما لا نص فيه، وهو أوضح طرق الاستنباط الأخرى وهو أخص من الاجتهاد، وقد يسمى اجتهاداً مجازاً من إطلاق السبب على المسبب، وذلك لأن القياس يفتقر إلى الاجتهاد، وهو من مستلزماته وليس الاجتهاد بمفتقر إلى القياس، لأن الاجتهاد هو بذل الجهد في طلب الحق بقياس أو غيره من الوسائل المعتبرة شرعاً في استنباط الأحكام هذا ما عليه جمهور العلماء، وقيل هما شيء واحد ونسب هذا القول[١٥٥] إلى الإمام الشافعي[١٥٦] رحمه الله.

---

(١٥٤) انظر أصول التشريع العام مجرد من تفسير المنار ص ٦٧.

(١٥٥) انظر أصول البزدوي ٣/٢٦٨.

(١٥٦) الإمام الشافعي محمد بن ادريس بن عثمان الهاشمي المطلبي ولد في غزة سنة ١٥٠ هـ وتوفي بالقاهرة سنة ٢٠٤ هـ وهو أول من وضع أصول الفقه، وكتابه الرسالة يعتبر أقدم كتاب بل أول كتاب ألف في أصول الفقه الإسلامي. انظر تاريخ بغداد ٢/٥٦ ـ ٧٣ وحلية الأولياء ٩/٦٣ وطبقات الشافعية ١/١٨٥ حلبى. وآداب الشافعي ومناقبه لابن أبي حاتم تحقيق أستاذنا الشيخ عبد الغني عبد الخالق، ومناقب الشافعي للرازي.

البـــاب الأول

في الأهداف والمصالح إجمالا

تمـهيـد

تفضّل الله على عباده بالخلق، ولم يتركهم سدًى، بل بعث إليهم بالرسل، وأنزل لهم الكتب، ليخرجهم بذلك من الظلمات إلى النـور، ويهديهم إلى سـواء السبيل، ويعصمهم بذلك من الانحراف والضلال.

وهؤلاء الرسل جميعهم جاءوا من عند الله بـدين واحد، وشـرائع متفقـة في أصولها الممثلة في أمهات الفضائل وكبريات الرذائل التي لم تأت شريعة من عند الله بإباحتها كالقتل، والزنى، وأكل أموال الناس بغير حق.

واقتضت مشيئته عزّ وجلّ أن يشرع لعباده من الأحكام ما فيه صـلاح أمرهم في حيـاتهم ومعادهم، وأن يضـع لهم من النظم، والقـوانين ما يحقق لهم الخيـر والمصلحة.

والغاية التي رسمها الله لعباده من تلك الشرائع واحدة وهي حصول السعادة لهم في الدارين.

ومما لا شك فيه أن هداية الناس وإخراجهم من الظلمـات إلى النور هـدف وغـاية اشتملت عليهـا جميع الكتب السمـاويـة بمـا تضمنت من نـظم وأحكـام، ويرشدنا إلى ذلك ما جاء في القرآن الكريم وهو المهيمن موضحـاً مصلحة العبـاد في إرسـال الرسـل وإنزال الكتب، وخـاصة خـاتم الـرسـل محمـد عليـه الصـلاة

والسلام، ومن ذلك قوله تعالى ﴿**رسلاً مبشِّرين ومنذرين لئلّا يكون للنّاس على الله حُجَّة بعد الرسل**﴾[1].

وقال في حق رسولنا ﷺ ﴿**وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين**﴾[2] وقال في إنزال الكتب ﴿**وآتينا موسى الكتاب وجعلناه هدًى لبني إسرائيل**﴾[3] وقال ﴿**نزل عليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه، وأنزل التوراة والإنجيل من قبل هدًى للناس**﴾[4]وأكد مصلحة المسلمين التي جاء بها القرآن خاصة بقوله ﴿**كتاب أنزلناه إليك لِتُخرِجَ الناس من الظلمات إلى النور بإذن ربهم**﴾ [5] وقوله ﴿**إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوَم ويبشر المؤمنين الذين يعملون الصالحات أن لهم أجراً كبيراً**﴾[6] وقوله ﴿**ذلك الكتاب لا ريب فيه هدًى للمتقين**﴾[7].

ويزيدنا تبصرة بذلك ما تعلق بالأحكام الجزئية من مصالح، دنيوية وأخروية كقوله تعالى في الصلاة: ﴿**إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر**﴾[8] وفي الصيام ﴿**كُتِبَ عليكم الصيام كما كُتِبَ على الذين من قبلكم لَعلّكم تتقون**﴾[9] وفي الزكاة ﴿**خُذْ من أموالهم صدقة تطهّرهم وتزكّيهم بها**﴾[10] وفي الحجّ ﴿**وأذِّن في الناس بالحج يأتوك رجالاً وعلى كل ضامر يأتين من كل فج عميق ليشهدوا منافع لهم**﴾[11] وفي القصاص ﴿**ولكم في القصاص حياة ياأولي الألباب لعلّكم تتقون**﴾[12] وقال في الخمر ﴿**فاجتنبوه لعلّكم تفلحون**﴾[13].

---

(١) سورة النساء آية: ١٦٥.
(٢) سورة الأنبياء آية: ١٠٧.
(٣) سورة الإسراء آية: ٢.
(٤) سورة آل عمران الآيات: ٣ــ٤.
(٥) سورة إبراهيم آية: ١.
(٦) سورة الإسراء آية: ٩.
(٧) سورة البقرة آية: ٢.
(٨) سورة العنكبوت آية: ٤٥.
(٩) سورة البقرة آية: ١٨٣.
(١٠) سورة التوبة آية: ١٠٣.
(١١) سورة الحج آية: ٢٧.
(١٢) سورة البقرة آية: ١٧٩.
(١٣) سورة المائدة آية: ٩٠.

فمما تقدم نعلم يقيناً أن الله سبحانه وتعالى لم يترك عباده سدًى، بل أنعم عليهم بعد نعمة الخلق بإرسال الرسل إليهم مبشرين ومنذرين، وأنزل معهم الكتب المتضمنة لهداية العباد إلى الحق والخير والسعادة في الدارين، وجميع الأحكام الكلية والجزئية تهدف إلى تحقيق مصالحهم. وقد اتفقت كلمة العلماء على أن أحكام الله تعالى قائمة على رعاية المصالح، وإن اختلفت عباراتهم في التعبير عن ذلك[١٤] وسيأتي تفصيل لذلك بإذن الله.

(١٤) انظر الموافقات ٢/٣ ونبراس العقول ٣٢٣ ـ ٣٢٨ ومجموعة رسائل في أصول الفقه رقم ٦١٢ بدار الكتب المصرية ص ٥١ ومقاصد الشريعة مذكرة لأستاذنا الشيخ محمد أنيس عبادة ص ٩ وما بعدها.

الفصل الأول

في الأهداف

ويتضمن ثلاثة مباحث:

الأول: في تعريف الهدف لغةً وشرعاً.

الثاني: في بيان أن العمل المناقض لقصد الشارع باطل.

الثالث: في إثبات حاجة المجتهد إلى معرفة الأهداف.

المبحث الأول: في تعريف الهدف لغةً وشرعاً

ويتضمن: تعريف الهدف لغة، مع بيان المراد به في الشرع، وبيان أن للشارع مقاصد في التشريع.

الهدف: معناه في اللغة: كل مرتفع عظيم، من بناء أو كثيب رمل، أو جبل، ويطلق على الغرض وجمعه أهداف كغرض وأغراض[1].

والمراد بأهداف الشريعة: مقاصدها التي شرعت الأحكام لتحقيقها، ومقاصد الشارع هي المصالح التي تعود إلى العباد في دنياهم وأخراهم، سواء أكان تحصيلها عن طريق جلب المنافع، أو عن طريق دفع المضار[2].

---

(١) انظر القاموس المحيط ٢٠٦/٣
والمصباح المنير ٩٨٣.

(٢) انظر شفاء الغليل للغزالي ص ١٠٣ تحقيق الدكتور حمد عبيد الكبيسي. والموافقات ١٣/٢ =

والمقاصد إما أن تكون ضرورية أو حاجية، أو تحسينية وقد أحصى العلماء المقاصد الضرورية في خمسة: وهي حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، وزاد بعضهم حفظ العرض، ولكنه في الواقع داخل في حفظ النفس أو النسل، كما يأتي، فلو اختل واحد من هذه الأمور الخمسة لاختلت لأجله الحياة. فلو فقد المال لما عاش إنسان، ولو فقد النسل لبقيت الدنيا إلى أجل محدود، وتنتهي بانتهاء الجيل الذي عليها أو لاختلط الناس وبعُد العطف. وكان كل واحد همه نفسه، ولو اختل العقل لاختلت الدنيا وكانت دنيا حيوان أعجم لا دنيا إنسان مفكر. وكائن مكرّم ومفضّل بمزية العقل، ولو اختلت النفس وأهدرت لما هدأت الحياة، ولا بقيت، ولو ذهب الدين لعادت فوضى الجاهلية وعاش الناس في قلق واضطراب[٣].

من أجل ذلك جعل العلماء هذه الأمور الخمسة مما تدعو ضرورة الحياة إلى حفظها، واتفقت الملل، والشرائع على وجوب المحافظة عليها، وقد شرع الله لحفظ هذه الضروريات أحكاماً لوجودها. وأخرى للمحافظة عليها حتى لا تنعدم بعد الوجود ووجوب المحافظة على هذه الأمور معلوم على سبيل القطع، فقد علم على القطع أن حفظ النفس والعقل والبضع والمال مقصود في الشرع فجعل القتل سبباً لإيجاب القصاص، وحرّم الخمر لأنه يزيل العقل، وحرّم الزنى دفعاً للفساد ومنع التعدِّي على حق الغير، وأوجب الضمان، ومعاقبة السارق، وقاطع الطريق[٤].

وأطلق العلماء على هذه الأمور اسم الكُليّات الخمسة التي تعتبر عندهم أصولاً للشريعة، وأهدافها العامة التي ترمي إلى حفظها كما قال الشاطبي «إن الأصول الكلية التي جاءت الشريعة بحفظها خمسة: وهي الدين، والنفس، والعقل، والنسل والمال[٥].

= ونبراس العقول ٣٢٣ ـ ٣٢٨ ومقاصد الشريعة مذكرة لأستاذنا الشيخ محمد أنيس عبادة ص ٩ وما بعدها.

(٣) انظر تعليل الأحكام لمحمد مصطفى شلبي ٢٨٢ ـ ٢٨٣.

(٤) انظر شفاء الغليل ١٠٣ والموافقات ٢/ ٨.

(٥) انظر الموافقات ٣/ ٢٩

وقد بدأت المحافظة إجمالاً على هذه الضروريات بنزول التشريع المكي، أما الدين فهو أصل ما دعا إليه القرآن والسنة، وهو أول ما نزل بمكة، وأما النفس فالمحافظة عليها جاءت في قوله تعالى **﴿ولا تقتلوا النفس التي حَرَّم الله إلا بالحق﴾**[٦] وقوله **﴿وإذا الموؤودة سُئِلت بأي ذنب قتلت﴾**[٧] وقوله **﴿وقد فصَّل لكم ما حُرِّم عليكم إلا ما اضطررتم إليه﴾**[٨] وأشباه ذلك. فهذه الآيات مكيَّة دلت على تحريم قتل النفس وإباحة الطيبات. والمحرمات لا يقدم عليها الإنسان إلا في حالة الضرورة.

وأما العقل: فهو وإن لم يرد تحريم ما يفسده ـ وهو الخمر إلا بالمدينة فقد ورد في المكيات مجملاً إذ هو داخل في حرمة حفظ النفس كسائر الأعضاء، ومنافعها من السمع والبصر وغيرهما، فالعقل محفوظ شرعاً في الأصول المكية عما يزيله رأساً كسائر الأعضاء ولو ساعة أو لحظة.

وأما النسل: فقد ورد المكي من القرآن بتحريم الزنى والأمر بحفظ الفروج إلا على الأزواج أو ملك اليمين. وأما المال فورد فيه تحريم الظلم وأكل مال اليتيم، والإسراف والبغي ونقص المكيال أو الميزان، والفساد في الأرض، وما ورد بهذا المعنى. وأما العرض الملحق بها فداخل تحت النهي عن أذية النفوس. ولم ترد هذه الأمور من جانب العدم إلا وحفظها من جانب الوجود حاصل.

وذلك ظاهر في الأربعة الأواخر، وأما الدين فراجع إلى التصديق بالقلب، والانقياد بالجوارح. والتصديق بالقلب آت بالمقصود في الإيمان بالله ورسوله واليوم الآخر، ليفرّع عن ذلك كل ما جاء مفصلاً في المدني، فالأصل وارد في المكي، والانقياد بالجوارح حاصل بوجه واحد ويكون ما زاد عن ذلك تكميلاً. أي أن الأركان العملية في الإسلام أربعة[٩].

وقد جاء في المكي من ذلك النطق بالشهادتين. والصلاة، والزكاة، وذلك

---

(٦) سورة الإسراء آية: ٣٣.
(٧) سورة التكوير الآيات: ٨ـ٩.
(٨) سورة الأنعام آية: ١١٩.
(٩) انظر الموافقات: ٣/٢٩.

يحصل به معنى الانقياد، وأما الصوم، والحج فمدنيان من باب التكميل على أن الحج كان من فعل العرب، أولاً عن وراثة أبيهم إبراهيم فجاء الإسلام فأصلح منه ما أفسدوه وردّهم فيه إلى الحق، وكذلك الصيام أيضاً فقد كانت الجاهلية تصوم يوم عاشوراء، وكان النبي ﷺ يصومه أيضاً حين قدم المدينة فصامه وأمر بصيامه حتى نسخه رمضان[١٠].

وبهذا نعلم أن هدف الشريعة وغايتها: هو مصلحة الإنسان كخليفة في الأرض، وكائن مكرّم ومفضّل عند الله، وكمسؤول أمامه في يوم لا ينفع فيه مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم، لأن الله عزّ وجلّ استخلفه على إقامة العدل والإنصاف، وعمارة الأرض، وغاية الغايات هي تحقيق السعادة في الدنيا، والآخرة لمن اتبع هداه وانقاد لأمره ونهيه، وسيأتي تفصيل ذلك بإذن الله.

ولا يشك أحد في أن كل شريعة شرعت للناس لا بد من أن تكون أحكامها المشروعة ترمي إلى مقاصد لشارعها وإلا كانت عبثاً، والعبث بعيد عن تصرفات العقلاء فضلاً عن خالق العقلاء، فهل للشريعة الإسلامية التي تعتبر خاتمة الشرائع والمهيمنة عليها مقاصد ترمي إليها؟ نجيب على ذلك في الفقرات التالية.

بيان أن للشارع مقاصد من التشريع

نحن نعلم أن الشريعة الإسلامية: هي أعظم الشرائع على الإطلاق وأقومها، فلا بد لها من مقاصد ترمي إلى تحقيقها.

فنقول: المقاصد نوعان: مقاصد الخالق من الخلق، ومقاصده من التشريع.

أما مقاصده من الخلق فتنحصر في أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً. كما دلّ على ذلك قوله تعالى ﴿**وما خلقت الإنس والجن إلا ليعبدون**﴾[١١] وهذا المقصد عام في جميع الرسالات السماوية كما جاء ذلك في كثير من آيات

(١٠) المصدر السابق: ٣/٣٠.

(١١) سورة الذاريات آية: ٥٦.

القرآن الكريم مثل قوله تعالى ﴿**ولقد بعثنا في كل أمة رسولاً أن أعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت**﴾[١٢] وقوله ﴿**وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا نوحي إليه أنه لا إله إلا أنا فاعبدون**﴾[١٣] وقوله تعالى ﴿**واسأل من أرسلنا من قبلك من رسلنا أجعلنا من دون الرحمن آلهة يعبدون**﴾[١٤] فهذه الآيات وما في معناها صريحة في أن الله خلق عباده ليعبدوه ولا يشركوا به شيئاً. والعبادة تستلزم معرفة المعبود فمعرفة الله هي الواجب الأول، والغاية الحميدة التي يحصل بها كمال البشر وسعادتهم ونجاتهم، وهي حقيقة قول لا إله إلا الله وبها بعث الله جميع الرسل وأنزل الكتب، ولا تصلح النفس ولا تَزْكُو إلّا بها[١٥].

وإذا قصد الخالق من الخلق أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً فإن القصد لا يستلزم عودة ثمرة المقصود إلى القاصد ولذلك عندما نقول قصد الشارع فيجب ألا يتطرق إلى الأذهان أن ثمرة معرفة الله وعبادته دون غيره ستعود إليه سبحانه وتعالى علوًّا كبيراً، بل إن جميع ثمرات التكليف العاجلة والآجلة تعود إلى المكلّف، وهذا أمر واضح لا ريب فيه لأن الله غني عن العالمين كما جاء ذلك في قوله تعالى ﴿**يأيها الناس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغني الحميد**﴾[١٦].

وهذا النوع من المقاصد لا كلام لنا فيه. وإن كان يعتبر أصلاً لما نحن بصدد الكلام عنه.

النوع الثاني: مقاصد الشارع من التشريع ونعني بها الغاية التي يرمي إليها التشريع والأسرار التي وضعها الشارع الحكيم عند كل حكم من الأحكام، وبذلك تكون الشريعة مستهدفة تحقيق مقصد عام، وهو إسعاد الأفراد والجماعة، وحفظ النظام، وتعمير الدنيا بكل ما يوصل إلى الخير والكمال الإنساني حتى تصير الدنيا مزرعة للآخرة فيحظى الإنسان بسعادة الدارين.

---

(١٢) سورة النحل آية: ٣٦.
(١٣) سورة الأنبياء آية: ٢٥.
(١٤) سورة الزخرف آية: ٤٥.
(١٥) انظر مفتاح دار السعادة لابن القيم ٢/١١٩. والموافقات ٢/١٢٠ وما بعدها.
(١٦) سورة فاطر آية: ١٥.

ولذا كانت ولا زالت رسالة الإسلام هدًى ورحمةً، وعدلاً وإحساناً، تقوم على اليسر، ورفع الحرج، ومن أجل الوصول إلى هذا المقصد العام جاءت الشريعة بما يأتي من المبادىء مثل مبدأ رفع الحرج، ودفع الضرر، ووجوب العدل والتشاور والاعتصام بحبل الله. ورعاية الحقوق، وأداء الأمانات إلى أهلها، والتزام الصدق والوفاء بالعهود، ونحو ذلك من الأسس التي نزلت الشرائع السماوية من أجل تحقيقها.

فإن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً[١٧]، ويرى الشيخ ابن عاشور [١٨] أن المراد بالآجل هو عواقب الأمور في الحاضرة لا في الدار الآخرة معللا لذلك بقوله: لأن الشرائع لا تحدد للناس سيرهم في الآخرة، ولكن الآخرة جعلها الله على الأحوال التي كانوا عليها في الدنيا، وفسر المراد بالآجل بقوله: إن من التكاليف الشرعية قد يبدو فيها حرج وضرر للمكلفين، وتفويت مصالحهم عليهم، كشرب الخمر، وتحريم بيعها ولكن المتدبِّر إذا تدبّر في تلك التشريعات ظهرت له مصالحها، في عواقب الأمور.

ولكن هل هذا الرأي يمنع من كون المراد بالآجلة هي الآخرة؟.

الواقع إن مقاصد الشريعة تشمل مصالح الدنيا، والآخرة، وعليه لا يمنع هذا الرأي من أن المراد بالآجلة هي الآخرة.

لأن المقاصد هي المصالح والمصالح ثمرة للأعمال الصالحة، وثمرة الأعمال، قد تكون في الدنيا، وقد تكون في الآخرة. ولذلك لا مجال لقوله: لأن الشرائع لا تحدد للناس سيرهم في الآخرة. فالقصد من التشريع هو تحقيق مصالح الدنيا أو الآخرة.

فالعمل والسعي لا بد أن يكون في الدنيا ولكن المصلحة التي هي ثمرة للعمل ونتيجة له لا يلزم أن يكون في الدنيا، والقرآن جاء فيه **﴿من كان يريد**

---

(١٧) انظر مقاصد الشريعة لأستاذنا الشيخ محمد أنيس عبادة ص ٨، ٩.

(١٨) هو محمد الطاهر بن عاشور شيخ جامع الزيتونة، وفروعه من علماء تونس المعاصرين وله كتاب بعنوان مقاصد الشريعة الإسلامية طبع بتونس: الناشر مكتبة الاستقامة بسوق العطارين.

العاجلة عجّلنا لـه فيها مـا نشاء لمن نـريـد، ثم جعلنـا له جهنم يصـلاها مـذمومـاً مدحوراً﴾[١٩] ثم قال **﴿ومن أراد الآخـرة وسعى لها سعيهـا وهو مؤمن، فـأولئك كان سعيهم مشكوراً﴾**[٢٠] فهذه الآية تدل على أن السعي للآخرة لا بد أن يكـون في الـدنيا بمقتضى التشـريع، وبـذلـك يستحق العـامـل عـطاء ربـه، في الـدنيـا والآخـرة. وقد قـال الشاطبي: أمـا أن مصالـح التكليف عائـدة على المكلف في العاجل والآجل فصحيح[٢١] وعليه فإن مقاصد الشـارع تتضمن المصالـح الآجلة والعاجلة، وهذا لا يمنع من أن تكون للشارع مصالح لا تدرك في باديء الرأي إلا بعد تمحيص.

الأدلة التي تثبت أن للشريعة مقاصد

نستدل على أن للشريعة مقاصد بأدلـة متنوعـة مثل بعثـة الرسـل، واستقراء موارد الأحكام التي جاء بها القرآن والسنة. والقواعد الكليّـة التي حظيت بـإجماع علماء الشريعة لأن هذه القواعد حاكمة على الجزئيات التي تدخل تحت لوائها.

أما بعثة الرسل فقد جاءت الآيات القرآنية العديدة التي توضح أن المقصود من بعثة الرسل: هو الرحمة بالعباد، وإرشـادهم إلى الحق والخير، كقـوله تعـالى **﴿وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين﴾**[٢٢] وقـوله تعـالى **﴿ياأيهـا الناس قـد جاءتكم مـوعظة من ربكم وشفـاء لما في الصـدور وهدًى ورحمـة للمؤمنين﴾**[٢٣] وقولـه تعـالى: **﴿رسـلاً مبشــرين ومنـذرين لئـلا يكـون للنــاس على الله حُجّـة بعــد الرسل﴾**[٢٤] وقوله **﴿هذا بصائر للناس وهدًى ورحمة لقوم يوقنون﴾**[٢٥].

فهذه الآيات واضحـة الدلالـة في أن بعثة الـرسل مـا هي إلا رحمة من الله لعباده فمن قبل هـذه الرحمـة وشكر النعمـة سعد في الـدنيا والآخـرة. ومن ردّها

---

(١٩) سورة الإسراء آية: ١٨.

(٢٠) سورة الإسراء آية: ١٩.

(٢١) الموافقات ٢/١٢٣ ط صبيح.

(٢٢) سورة الأنبياء آية: ١٠٧.

(٢٣) سورة يونس آية: ٥٧.

(٢٤) سورة النساء آية: ١٦٥.

(٢٥) سورة الجاثية آية: ٢٠.

وجحدها خسر الدنيا والآخرة، وذلك هو الخسران المبين كما قال تعالى: **﴿ألم تَرَ إلى الذين بَدَّلوا نعمة الله كفراً، وأحلّوا قَوْمَهُم دار البوار﴾**[٢٦]. وقال: **﴿فمن اتبع هُدَايَ فلا يَضِلُّ ولا يشقى، ومن أعرض عن ذكري فإن له معيشة ضنكا، ونحشره يوم القيامة أعمى﴾**[٢٧]، فهذا يدل على أن اتباع الرسل فيه سعادة الدارين، ومخالفتهم فيها شقاء الدنيا والآخرة، وبذلك تكون بعثة الرسل من عند الله، لتحقيق مقاصد الله في خلقه وأمره، فهو يدل على أن للشارع مقاصد.

استقراء موارد الأحكام

إذا استقرينا موارد الأحكام التي جاء بها الكتاب والسنة، وجدناها جميعاً ترمي إلى تحقيق مقاصد للشارع من تشريع تلك الأحكام.

أولاً: ماجاء في الكتاب:

١ ـ قوله تعالى: ﴿إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذِي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي يَعِظُكم لَعلّكم تذكّرون﴾[٢٨].

وحقيقة العدل بين شيئين أو شخصين: التسوية والموازنة بينهما في أمر ما. فالمقصود به إذنْ مراعاة التوسط بين طرفي الإفراط، والتفريط في كل شيء. فالعدل بين الناس مقصود للشارع، ويبرز هذا المعنى تصريح الآية بالمفهوم المخالف للعدل المأمور به وهو النهي عن الفحشاء والمنكر والبغي، وهذه الثلاثة ما هي إلا جماع المفاسد المختلفة التي تعرقل تحقيق السعادة للناس.

وقد روي عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه قال: عن هذه الآية: هي أجمع آية في القرآن للخير والشر. ولو لم يكن فيه غير هذه الآية لكفت في كونها تبياناً لكل شيء وهدًى. ويتصل بمعنى هذه الآية قوله تعالى: **﴿إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها، وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل﴾**[٢٩].

---

(٢٦) سورة إبراهيم آية: ٢٨.
(٢٧) سورة طه الآيات: ١٢٣ ــ ١٢٤.
(٢٨) سورة النحل آية: ٩٠.
(٢٩) سورة النساء آية: ٥٨.

٢ ـ قوله تعالى: ﴿يأأيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم﴾(٣٠).

فقد جعل الله ما يدعو إليه الرسول سبباً للحياة، والمراد بها هنا الحياة الكاملة الشاملة لحياة الدنيا، والآخرة، لأن السعادة المطلوبة لا تتم إلا بوجودها في شطريها الدنيوي والأخروي، ولذا فقد أناط عزّ وجلّ السعادة الأبدية للإنسان باتباع دعوة الإسلام والانقياد لهديه ويؤكد معنى الآية المتقدمة قوله تعالى: **﴿من عمِلَ صالحاً من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنحيينه حياة طيبة، ولنجزينّهم أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون﴾**(٣١).

٣ ـ قوله تعالى: ﴿ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا، ويشهد الله على ما في قلبه، وهو ألد الخصام، وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد﴾(٣٢).

فقد نبه الله بهذه الآية على أقوام لأنهم يكذبون فيما يدعون من التمسك بهدي الإسلام وتعاليمه، في الوقت الذي هم فيه يقدمون على أعمال الفساد في الأرض وإهلاك الحرث والنسل، وهذا مناقض لقصد الشارع في خلقه وأمره، لأن العبث بالحرث والنسل ما هو إلاّ عبث بأهم ما تقوم عليه معايش الناس، وحياتهم. فقد جعل الله عزّ وجلّ ميزان الصدق والكذب في السير على تعاليم الإسلام مدى المحافظة على مقاصده من تشريع الأحكام، وما به قوام حياة الناس وسعادتهم.

٤ ـ هناك آيات كثيرة: جاءت في معرض التعليل لأحكام جزئية تُرشدنا أيضاً إلى مقاصد الشارع من تلك الأحكام وأمثالها. مثال ذلك:

قوله تعالى: **﴿يُريد الله بكم اليُسر ولا يريد بكم العُسر﴾**(٣٣) وقوله **﴿ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته**

---

(٣٠) سورة الانفال آية: ٢٤.

(٣١) سورة النحل آية: ٩٧.

(٣٢) سورة البقرة الآيات: ٢٠٤ ــ ٢٠٥.

(٣٣) سورة البقرة آية: ١٨٥.

عليكم﴾[٣٤] وقوله ﴿ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب﴾[٣٥] وقوله عن الخمر ﴿فيهما إثم كبير، ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما﴾[٣٦] وقوله عنها أيضاً ﴿إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة، والبغضاء في الخمر والميسر ويصدّكم عن ذكر الله، وعن الصلاة، فهل أنتم منتهون﴾[٣٧].

فهذه الآيات توضح لنا مقصود الشارع من أحكام الشريعة وذلك لأن رفع الحرج والعسر، عن الناس وإبعاد العداوة والبغضاء والصّدِّ عن ذكر الله وعن الصلاة وإهلاك النفوس بغير حق كل هذا مقصود للشارع. فهذه الآيات تدل على أن للشارع قصداً من تشريعه للأحكام.

ثانياً: ماجاء في السنة:

١ ـ **قوله عليه الصلاة والسلام**: «الإيمان بضع وسبعون شعبة أعلاها شهادة أن لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق»[٣٨] فقد جمع رسول الله ﷺ حقيقة الدين بين طرفين اثنين بدأ أولهما بعقيدة التوحيد من هذه البداية منتهياً بآخر الطرف الثاني، وهو أبسط نموذج لخدمة المقاصد العامة كإماطة الأذى عن الطريق وبذلك ندرك أن مقاصد الشارع محصورة بين وجوه المصالح كبيرة كانت أو صغيرة.

ويؤكد هذا المعنى ما روي عن النبي ﷺ إنه قال «كل سُلاَمَى من الناس عليه صدقة، كل يوم تطلع فيه الشمس تَعْدِل بين اثنين صدقة، وتُعِين الرجل في دابته، فتحمله عليها، أو ترفع له عليها متاعه صدقة، والكلمة الطيبة صدقة، وكل خطْوة تمشيها إلى الصلاة صدقة، وتُمِيط الأذى عن الطريق صدقة»[٣٩].

٢ ـ **قوله صلى الله عليه وسلم**: «الخلق عِيَال الله فأحبّهم إلى الله أنفعهم

---

(٣٤) سورة المائدة آية: ٦

(٣٥) سورة البقرة آية: ١٧٩.

(٣٦) سورة البقرة آية: ٢١٩.

(٣٧) سورة المائدة آية: ٩١.

(٣٨) جاء في سنن أبو داود، وابن ماجه.

(٣٩) رواه البخاري ومسلم وأبو داود، واللفظ لمسلم.

لِعِياله»[٤٠] فقد جعل الرسول عليه الصلاة والسلام مناط قرب الإنسان من الله تعالى وحبّه له هو مدى تقديمه النفع والخدمة لعباده، وذلك برعاية مقاصده، وتوفير السعادة لهم. ومن هنا كانت الفضيلة في نظر الإسلام فضيلة بسبب ما تثمر من نفع للناس في معاشهم ومعادهم، والرذيلة رذيلة بسبب ما تتركه من آثار الفساد فيما بينهم، والفضيلة والرذيلة لم يقل أحد من المسلمين أنهما إسمان يستحقهما جوهر الفعل لذاته بقطع النظر عن ثمراته ونتائجه.

٣ ـ **قوله صلى الله عليه وسلم**: «لا ضرر ولا ضرار»[٤١] والضرر هو محاولة الإنسان إلحاق المفسدة بنفسه أو بغيره، والضرار أن يَتَراشَق اثنان بما فيه مفسدة لهما، وهذه قاعدة كبرى أغلق بها رسول الله ﷺ منافذ الضرر والفساد أمام المسلمين، فلم يبق في تشريع الإسلام إلا كل ما فيه صلاح دنياهم وأُخراهم.

ثالثاً: الاستدلال ببعض القواعد الشرعية المجمع عليها:

القاعدة الأولى: انقسام المعاصي التي نهى عنها الشارع إلى صغائر وكبائر وتفاوت الإثم المترتب عليها حسب هذا التقسيم، وبيان أن طلب الشارع لتحصيل أعلى الطاعات، كطلبه لتحصيل أدناها في الحد، والحقيقة كما أن طلبه لدفع أعظم المعاصي كطلبه لدفع أدناها إذ لا تفاوت بين طلب وطلب وإنما التفاوت بين المطلوبات من جلب المصالح ودرء المفاسد، ولذلك انقسمت الطاعات إلى الفاضل والأفضل لانقسام مصالحها إلى الكامل والأكمل، وانقسمت المعاصي إلى الكبير والأكبر لانقسام مفاسدها إلى الرذيل والأرذل[٤٢].

فالطلب الجازم لا يتفاوت بذاته. مع أنه قد ثبت بصريح القرآن، وصحيح الحديث أن في الذنوب ما يعظم اثمه ويشتد على الْمقْترف جريرته كالسبع الموبقات التي نهى عنها رسول الله ﷺ حيث قال «اجتنبوا السبع الموبقات قالوا يارسول الله وما هي؟ قال الشرك بالله، والسحر، وقتل النفس التي حرم الله

---

(٤٠) الطبراني في المعجم وأبو يعلى في مسنده.

(٤١) أخرجه ابن ماجه والدار قطني وغيرهما. وانظر النهاية في غريب الحديث لابن الأثير في معنى الضرر والضرار الجزء الثالث ص ٨١

(٤٢) قواعد الأحكام لابن عبد السلام ١/٢٢ ـ ٢٣.

إلا بالحق، وأكل الربا، وأكل مال اليتيم، والتولّي يوم الزحف، وقذف المحصنات المؤمنات الغافلات»[٤٣].

وفي المعاصي ما دون ذلك: وهو ما سماه القرآن بالسيئات واللمم وذلك في قوله تعالى: **﴿إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفّر عنكم سيئاتكم وندخلكم مُدخَلاً كريماً﴾**[٤٤] وقوله تعالى **﴿الذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش إلا اللمم: إن ربك واسع المغفرة﴾**[٤٤م].

ومما تقدم ندرك انحصار سبب تفاوت الجريرة والإثم في تفاوت أثر المعصية، وما تجلبه من الشرور والمفاسد للعباد، كما انحصر سبب تفاوت المثوبة على الطاعات في تفاوت نتائجها من المصالح العائدة إليهم.

وعلى هذا الأساس قاس العلماء على السبع الموبقات المنصوص عليها، ما يشبهها. إذ قارنوا مفسدة الذنب بمفاسد الكبائر المنصوص عليها. كما قال العز بن عبد السلام في قواعده: إذا أردت معرفة الفرق بين الصغائر والكبائر فاعرض مفسده الذنب على مفاسد الكبائر المنصوص عليها. فإن نقصت عن أقل مفاسد الكبائر، فهي من الصغائر، وإن ساوت أدنى مفاسد الكبائر أو أربت عليها، فهي من الكبائر، ثم قال: فمن شتم الرب، أو الرسول، أو استهان بالرسل أو كذّب واحداً منهم، أو ضمخ الكعبة بالعذرة أو ألقى المصحف في القاذورات فهذا من أكبر الكبائر، ولم يصرّح الشرع بأنه كبيرة. وكذلك من أمسك امرأة محصنة لمن يزني بها أو مسلماً لمن يقتله فلا شك أن مفسدة ذلك أعظم من مفسدة أكل مال اليتيم مع كونه من الكبائر، وكذلك لو دلّ الكفار على عورة المسلمين مع علمه بأنهم يستأصلونهم بدلالته، ويسبون حرمهم وأطفالهم ويغتنمون أموالهم، ويزنون بنسائهم ويخربون ديارهم فإن تسببه إلى هذه المفاسد أعظم من تولّيه يوم الزحف بغير عذر مع كونه من الكبائر [٤٥].

وبهذه الطريقة ألحقوا المعاصي ذات المفاسد العظيمة والتي لم ينص على

(٤٣) رواه البخاري عن أبي هريرة.

(٤٤) سورة النساء آية: ٣١.

(٤٤م) سورة الشورى آية: ٣٧.

(٤٥) انظر قواعد الأحكام ١/ ٢٣.

أنها من الكبائر، وأعطوها حكم الكبيرة. وهذه القسمة بين المعاصي تدل على أن مقاصد الشارع تتفاوت بحسب عظم المصالح وحقارتها، فكلما عظمت المصلحة زاد الاهتمام بتحصيلها، ومنع ما يحول دون حصولها أو يعرض وجودها للخطر، كما يتضح لنا ذلك عند تقسيم المصالح الآتي.

وهذا يدل على أن الشريعة جاءت للمحافظة على مصالح الناس، ودفع الفساد الواقع أو المتوقع عنهم. وانقسام المعاصي إلى كبائر وصغائر هو المذهب المعتمد عند جمهور العلماء[٤٦].

القاعدة الثانية: ثبوت خطاب الوضع في الأحكام المتضمنة لما يسمى بالجوابر، لأن مناط التكليف إنما هو العقل والبلوغ كما هو معلوم، غير أن كل تصرف يصدر من فرد ما من شأنه تفويت مصلحة على أحد من الناس يصلح سبباً لحكم وضعي يتعلق به لأن الغرض من مشروعية الجوابر هو جبر ما فات من مصالح حقوق الله وحقوق عباده، ولا يشترط في ذلك أن يكون من وجب عليه الجبر آثماً، وكذلك شرع الجبر مع العمد والخطأ، والجهل والعلم والذكر والنسيان وعلى المجانين والصبيان. ولذلك قال العلماء العمد والخطأ في أموال الناس سواء، لأنهما اشتركا في الإتلاف الذي هو علة للضمان وإن افترق في علة الإثم. وربط الضمان بالإتلاف من باب ربط الأحكام بأسبابها، وهو مقتضى العدل الذي لا تتم المصلحة إلا به. كما أوجب الشرع على القاتل خطأ دية القتيل، وذلك لا يعتمد على التكليف فيضمن الصبي والمجنون والنائم ما أتلفوه من الأموال[٤٧].

وهذا من الشرائع العامة التي لا تتم مصالح الأمة إلا بها فلو لم يضمنوا جنايات أيديهم لأتلف بعضهم أموال بعض، وادّعى الخطأ، وعدم القصد، وهذا بخلاف أحكام الإثم والعقوبات، فإنها تابعة للمخالفة ومعصية العبد، ولذلك فرّقت الشريعة فيها بين العامد والمخطىء[٤٨].

---

(٤٦) انظر تفسير الفخر الرازي ٣/٢٠٦ - ٢٠٩.

(٤٧) انظر إعلام الموقعين ٢/١١٤ - ١١٥ وقواعد الأحكام ١/١٧٨ وضوابط المصلحة ٨١ للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، رسالة دكتوراه.

(٤٨) إعلام الموقعين ٢/١١٥ وقواعد الأحكام ١/١٧٨.

وأما جمع الشريعة بين المكلف وغيره في وجوب الزكاة فهذه مسألة نزاع واجتهاد، وليس عن صاحب الشرع نص بالتسوية، ولا بعدمها، والذين سووا بينهما رأوا ذلك من حقوق الأموال التي جعل الله عزّ وجلّ الأموال سبباً في ثبوتها، وهي حق الفقراء في نفس هذا المال سواء كان مالكه، مكلفاً، أو غير مكلف كما جعل في ماله حق الإنفاق على بهائمه، ورقيقه، وأقاربه، فكذلك جعل في ماله حقاً للفقراء والمساكين[٤٩].

وبهذا نعلم إن الله تعالى أثبت هذه الأحكام وأشباهها بموجب خطاب الوضع سواء أكانت شروط التكليف متوفرة أو لا والقصد بها استدراك مصالح العباد. ولولا هذا لضاعت حقوق الناس ومصالحهم بين ادعاء الخطأ، وعدم القصد، فقصد الشارع أن يحافظ على هذه المصالح بأدق الطرق وأحكمها في بلوغ الغاية.

القاعدة الثالثة: في اختلاف شروط المعاملات

فشروط صحة المعاملات وصفاتها وآثارها تختلف بحسب إختلاف طرقها إلى تحقيق مصالح العباد فاعتبر التوقيت في مثل عقد الإجارة، والمساقاة والمزارعة واعتبر الإطلاق في النكاح، لأن التوقيت طريق لتحصيل مصلحة تلك العقود بخلاف عقد النكاح، فإن التوقيت يتنافى مع المقصود من عقد النكاح وهو المحافظة على النسل. ومنع من بيع المعدوم وإجارته لما في ذلك من الغرر، وغير ذلك من ألوان الاختلاف في العقود، لأن كل عقد يقصد به تحقيق مصلحة معينة كما في مصلحة الإجارة والبيع والنكاح[٥٠].

القاعدة الرابعة: مراعاة الشريعة لأعراف الناس الصالحة فالشريعة تراعي عرف الناس بشرط أن لا يجر عليهم مفسدة ولا يهدم لهم مصلحة، ومما يدل على ذلك إقرار الشارع الحكيم جملة من الأحكام التي كانت قد تعارف عليها العرب في جاهليتهم، كالقَسَامة، والدية على العَاقِلة واشتراط الكفاءة في الزواج، والقِراض، وكسوة الكعبة ونحو ذلك مما كان محموداً في الجاهلية،

---

(٤٩) إعلام الموقعين ٢/١١٥.

(٥٠) انظر ضوابط المصلحة ٨١ وقواعد الأحكام ٢/١٤٣.

ومتفقاً مع محاسن العادات، ومكارم الأخلاق[٥١]. وقد أكد الرسول عليه الصلاة والسلام هذا التقرير بقوله «إنما بعثت لأُتمم مكارمَ الأخلاق[٥٢].

وإذا ثبت هذا فقد ثبت لنا أن الشارع الحكيم راعى في تقريره لعادات الناس، وأعرافهم أو الغائها بحسب ما تقتضيه مصالحهم وما يستدعيه السبيل إلى سعادتهم، وبذلك تكون أحكام الشريعة لها مقاصد ترمي إليها.

فهذه الأدلة المتنوعة تجعلنا نقطع بأن للشارع مقاصد وأهداف تتحقق بواسطة اتباع أحكامه، وقد توصل العلماء السابقون بعد البحث في النصوص الجزئية والكليّة والعموميات، والمطلقات والمقيدات في جميع أبواب الفقه فوجدوها كلها دائرة على حفظ مقاصد الشارع.

ولذا قال الغزالي: فقد عُلِمَ علَى القَطع أن حفظَ النفس والعقل والبضع والمال مقصود في الشرع[٥٣]، وقال العز بن عبد السلام «اعلم أن الله تعالى شرع في كل تصرف من التصرفات يحصل مقاصده، ويوفِّر مصالحه، فشرع في باب ما يحصل مصالحه العامة، والخاصة، فإن عَمَّت المصلحة جميع التصرفات شرعت تلك المصلحة في كل تصرف، وإن اختصت ببعض التصرفات شرعت فيما اختصت به دون ما لم تختص به بل قد يشترط في بعض الأبواب ما يكون مبطلاً في غيره نظراً إلى مصلحة البابين»[٥٤].

وقال الشاطبي في الموافقات: «الأحكام إنما وضعت لمصالح العباد في العاجل والأجل على حسب توقيف الشارع وعلى الحد الذي حدّه لا على مقتضى أهوائهم وشهواتهم فلا ينال العبد المصالح بنفسه بدون أن يناولها إياه الشرع الشريف»[٥٥].

---

(٥١) انظر المصدر السابق.
(٥٢) رواه البخاري.
(٥٣) شفاء الغليل ١٠٣.
(٥٤) قواعد الأحكام ١٤٣/٢.
(٥٥) الموافقات ١٢.

ونص الآمدي في الأحكام على أن الأحكام مشروعة لمقاصد العباد، وتصدى لمن يخالف في ذلك.

وجاء في نبراس العقول[٥٦] «يبعد أن يوجد مخالف في أنه تعالى حكيم لا يفعل إلّا لِحكمةٍ، ولا يشرع حكماً إلّا لغاية من غير أن تكون باعثة له تعالى بحيث يعد بذلك مستكملاً بغيره، بل على معنى أنها غاية وحكمة مترتبة على فعله وحكمه. والحاصل أن نصوص الكتاب والسنة التي أثبتت الأحكام أمراً ونهياً، بينت معها الحكم والمصالح التي شرعت من أجلها. فأمرت بفعل ما أمر به لتحصيل المصلحة المترتبة على فعله. ونهت عن فعل المنهي عنه لدفع المفاسد المترتبة عليه. وهذا معناه أن المصالح يجب اعتبارها، وأن المفاسد يجب دفعها لأن الأحكام شرعت لذلك.

وإذا ثبت أن للشارع مقاصد من تشريع الأحكام فلا بد من مراعاة هذه المقاصد في الأعمال، وإلا لا تعتبر في نظر الشارع. ولذلك يحسن بنا أن نتعرض لبطلان العمل المناقض لقصد الشارع في المبحث التالي وبهذا نكون قد انتهينا من المبحث الأول.

المبحث الثاني: في بيان أن العمل المناقض لقصد الشارع باطل

من المعلوم أن قصد الشارع من وضع الشريعة هو دخول المكلف تحت أحكامها ليخرج بذلك عن داعية هواه. حتى يكون عبد الله اختياراً، كما أنه عبد له اضطراراً[٥٧] وقد جاءت الأدلة بذلك كما تقدم في إثبات مقاصد الشارع من التشريع، كما جاءت النصوص القرآنية والأحاديث النبوية بذم اتباع الهوى، ودلت التجارب والعادات على أن اتباع الهوى، والمشي مع الأغراض والجري وراء الشهوات بدون قيد، لا بد من أن يؤدي ذلك إلى التهارج، والتقاتل، وإهلاك

---

(٥٦) انظر ص ٣٢٤، ٣٢٦، ٣٢٨ من نبراس العقول: للشيخ عيسى منوف وانظر مقاصد الشريعة لأستاذنا الشيخ محمد أنيس عبادة مذكرة لطلبة الدراسات العليا في المقاصد والمصلحة ص ١٠.

(٥٧) انظر الموافقات ١٢٠/٢ ط صبيح.

الحرث والنسل المضاد لمقاصد الشارع، فاتباع الأهواء أمر قد توارد النقل والعقل والسليم على ذمه[٥٨].

وإذا كان الأمر كذلك فلا يجوز لأحد أن يَدّعيَ على الشريعة أنها وضعت على مقتضى تشهي العباد، وأغراضهم، أما الوجوب والتحريم فمصادمتهما لمقتضى الاسترسال في متابعة الهوى، والأغراض فظاهرة، لأنه بمثابة القول له افعل كذا، كان لك فيه غرض أم لا، ولا تفعل كذا، كان لك فيه غرض أم لا، فإن اتفق للمكلف فيه غرض موافق وهوى باعث على مقتضى الأمر أو النهي فبالعرض لا بالأصل[٥٩].

أما بقية الأقسام، وإن كان ظاهرها الدخول تحت خيرة المكلف فإنما دخلت بإدخال الشارع لها تحت اختياره. فهي راجعة إلى إخراجها عن اختياره، لأنه يستطيع رفع حكم الإباحة مثلاً، أو تغييره، لا الخروج عن دائرته.

ويترتب على توارد الأهواء، والأغراض على الشيء الواحد انخرام النظام، ولذا قال الله عزّ وجلّ **﴿ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السمٰوات والأرض ومن فيهن﴾**[٦٠]. وقد ذكر الرسول عليه الصلاة والسلام ضمن الثلاثة المهلكات الهوى المتبع. فإذا إباحة المباح مثلاً لا توجب دخوله تحت اختيار المكلف إلا من حيث كان قضاء من الشارع وإذ ذلك يكون اختياره تابعاً لوضع الشارع وغرضه مأخوذ من تحت الإذن الشرعي[٦١].

فإن قيل: إن وضع الشرائع إما أن يكون عبثاً أو لحكمة فالأول باطل باتفاق وقد قال الله تعالى: **﴿أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً﴾**[٦٢] وقال **﴿وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما لاعبين، ما خلقناهما إلا بالحق﴾**[٦٣]. وإن كان

(٥٨) المصدر السابق.
(٥٩) المصدر السابق.
(٦٠) سورة المؤمنون آية: ٧١.
(٦١) انظر الموافقات ٢/١٢٢ ـ ١٢٣.
(٦٢) سورة المؤمنون: ١١٥.
(٦٣) سورة الدخان الآيات: ٣٨ـ ٣٩.

لحكمة ومصلحة فالمصلحة إما أن تكون راجعة إلى الله أو إلى العباد، ورجوعها إلى الله محال، لأنه غني عن العالمين، فيستحيل رجوع المصالح إليه حسبما تبين في علم الكلام: فلم يبق إلا رجوعها إلى العباد، وذلك مقتضى أغراضهم، لأن كل عاقل إنما يطلب مصلحة نفسه، وما يوافق هواه في دنياه وأخراه، والشريعة تكفلت لهم بهذا المطلب في ضمن التكليف. فكيف ينفي أن توضع الشرائع على وفق أغراض العباد ودواعي أهوائهم[٦٤]؟ والإجابة على ذلك: أن وضع الشريعة: إذا سلم أنها لمصالح العباد فهي عائدة عليهم بحسب أمر الشارع، وعلى الحد الذي حدّه لا على مقتضى أهوائهم وشهواتهم ولذا كانت التكاليف الشرعية ثقيلة على النفوس، ويشهد بذلك الحس والعادة، والتجربة، لأن الأوامر والنواهي مخرجة له عن دواعي طبعه، وأغراضه حتى يأخذها من تحت الحدّ المشروع وهذا هو المراد. وهو عين مخالفة الأهواء والأغراض[٦٥].

أما أن مصالح التكليف عائدة على المكلف في العاجل والآجل فصحيح، ولا يلزم من ذلك أن يكون نيله لها خارجًا عن حدود الشرع، وعليه فلا تناقض ولا تعارض بين هذا الكلام وبين ما تقدم لأن ما تقدم نظر في ثبوت الحظ والغرض من حيث أثبته الشارع لا من حيث اقتضاه الهوى والشهوة وهذا هو المراد[٦٦].

وإذا كانت الشريعة موضوعة لتكون ميزاناً يوزن به أفعال المكلفين في جميع الأحوال. وكان للشارع في هذه الأحكام مقاصد معينة، وهي جلب مصالح الدارين ودفع مفاسدهما فلا يتوصل إذاً إلى شيء من تلك المصالح إلا بطريق الشرعِ وفي ضمن تكاليفه.

فإذا خالف المكلف ما جاء به الشرع فعمله يعتبر مناقضاً لقصد الشارع، وكل عمل يناقض قصد الشارع من التشريع يعتبر باطلاً، ولا يستحق القبول ولا الإثابة عليه[٦٧].

---

(٦٤) انظر الموافقات ٢/١٢٣.

(٦٥) المصدر السابق.

(٦٦) انظر المصدر السابق ٢/١٢٣.

(٦٧) المصدر السابق ٢/١٢٣ وجامع العلوم والحكم ٥١ ـ ٥٢.

أمـا بطلان العمـل المناقض للشـريعة فهـو ظاهـر، لأن المشـروعـات إنمـا وضعت لتحصيل المصالح ودرء المفاسد فإذا خالف المكلف في فعل ذلـك، في فعل من أفعالـه لم يكن في تلك الأفعال التي خـالف فيها جلب مصلحـة ولا دفع مفسدة، لأن الأفعال والتروك متماثلة قبل ورود الشرع إذ لا تحسين ولا تقبيح كما تقدم في المقدمة عند الكلام على متعلقات الأفعال.

فإذا جاء الشارع بتعيين أحد المتماثلين للمصلحة وتعيين الآخـر للمفسدة، فقد بين الوجه الذي منه تحصل المصلحة، فأمر به أو أذن فيه، وبين الوجه الذي به تحصل المفسدة فنهى عنه رحمة بالعباد.

فإذا قصد المكلف عين ما قصده الشـارع بالإذن فقـد قصد وجـه المصلحة على أتم الوجوه، فهو جدير بأن تحصل له، وإن قصد غير مـا قصد الشـارع، لم يكون في ذلك القصد جلب مصلحة ولا دفع مفسدة في نظر الشرع(٦٨).

وأما كون اعتبار عمل المكلف المخالف لما جـاء به الشـرع مناقضـاً لقصد الشارع فنستدل عليه بما يأتي:

أولاً ـ إن المكلف الآخـذ بالمشـروع من حيث لم يقصد بـه الشـارع ذلـك يعتبـر في الحقيقة أخـذا في غير المشـروع لأن الشـارع إنمـا شـرعـه لأمـر معلوم بالغرض. فإذا قصد المكلف غيـر ذلك الأمـر المعلوم فلم يأت بـذلك المشـروع أصلاً وإذا لم يأت به فقد ناقض الشارع في ذلـك الأخذ من حيث صـار كالفـاعل لغير ما أمر به والتارك لما أمر به وهذه مناقضة لا ريب فيها.

ثـانياً ـ إن المكلف إذا خـالف قصده قصـد الشـارع فقـد جعـل مـا قصـده الشارع مهمل الاعتبار، وما أهمله الشارع مقصوداً معتبراً لأن حاصل قصد الشارع ما رآه حسناً وهو عند المكلف المخـالف ليس بحسن، وما لم يـره الشارع حسنـاً فهو عنده حسن وذلك واضح وظاهر المناقضة للشريعة.

ثالثاً ـ إن المكلف إنما كلف بالأعمال من جهة قصـد الشارع بهـا في الأمر

---

(٦٨) انظر جامع العلوم والحكم ص ٥١ وما بعدها وإعلام الموقعين ٣/٨٣ و جـ ٢/١٢٣ ومـا بعدهـا والموافقات ٢/٣٣٤.

والنهي، فإذا قصد غير ذلك كانت بغرض القاصد وسائل لما قصد، لا مقاصد، لأنه لم يقصد بها قصد الشارع، بل جعل أحكام الشارع كالآلة المُعَدّة لاقتناص أغراضه، كالمرائي يتخذ الأعمال الصالحة سُلّماً لما في أيدي الناس، وكل المفاسد في الدنيا تأتي من هذا الطريق. وهذا ظاهر لأن كل عصر لا يخلو من فئة تجعل من الدين وسيلة إلى الأغراض والمصالح غير المشروعة بأحكام الشارع أو تجعله ستاراً لدفع المضار الدنيوية فقط[٦٩].

رابعاً - وُرود النصوص من الكتاب والسنة التي ترشدنا إلى هذا البطلان. فقد قال الله عزّ وجلّ **﴿ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نُولِّه ما تولّى ونُصْلِه جهنم وساءت مصيراً﴾**[٧٠].

والأخذ بما لم يأخذ به الرسول عليه الصلاة والسلام من حيث القصد إلى تحصيل المصالح ودرء المفاسد مشاقة ظاهرة وكل مشاقة للرسول عليه الصلاة والسلام فهي مناقضة لما جاء به من عند ربه، كما جاء ذلك في قول عمر بن عبد العزيز. «سن رسول الله ﷺ وَوُلَاةُ الأمر من بعده سننا، الأخذ بها تصديق لكتاب الله واستكمال لطاعته وقوة على دين الله، من عمل بها مُهْتَدٍ، ومن انتصر بها منصور، ومن خالفها اتبع غير سبيل المؤمنين وولاّه الله ما تولّى، وأصلاه جهنم وساءت مصيراً»[٧١].

ومن النصوص الدالة على أن العمل المناقض لقصد الشارع باطل قوله ﷺ «إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرىء ما نوى. فمن كانت هِجْرَته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه»[٧٢].

وقوله «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو ردّ» وفي رواية «من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد»[٧٣].

---

(٦٩) انظر الموافقات ٢/٣٣٤ والفروق للقرافي فرق ٥٨ ج ٢ ص ٣٢.

(٧٠) سورة النساء آية: ١١٥.

(٧١) الموافقات ٢/٣٣٤.

(٧٢) رواه البخاري ومسلم عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

(٧٣) رواه البخاري ومسلم والرواية الأخيرة لمسلم.

فهذان الحديثان من أصول الإسلام العظيمة. فحديث إنما الأعمال بالنيات ميزان للأعمال في باطنها، وحديث من عمل ليس عليه أمرنا ميزان للأعمال في ظاهرها، فكما أن كل عمل لا يراد به وجه الله تعالى فليس لعامله فيه ثواب، فكذلك كل عمل لا يكون عليه أمر الله ورسوله فهو مردود على عامله.

فالحديث الأخير بمنطوقه يدل على أن كل عمل ليس عليه أمر الشارع فهو مردود والمراد بأمره دينه وشرعه فأعمال العاملين كلهم ينبغي أن تكون تحت أحكام الشريعة فتكون أحكام الشريعة حاكمة عليها بأمرها ونهيها. فمن كان عمله جارياً تحت أحكام الشريعة موافقاً لها فهو مقبول، ومن كان خارجاً عن ذلك فهو مردود[٧٤].

ولنوضح ما تقدم بضرب الأمثلة فنقول:

١ - إن النطق بالشهادتين والصلاة وغيرهما من العبادات شرعت للتقرب بها إلى الله وإفراده بالتعظيم، والإجلال، ومطابقة القلب للجوارح في الطاعة والانقياد. فهذا هو قصد الشارع منها. فإذا عمل الإنسان ذلك بقصد نيل حظ من حظوظ الدنيا من نفع أو دفع ضرّ، كمن ينطق بالشهادتين قاصداً به إحراز دمه وماله لا لغير ذلك. أو من يصلي رياء ليحمده الناس على ذلك أو ينال به رتبة في الدنيا. فهذا العمل ليس من المشروع في شيء، لأن المصلحة التي شرع لأجلها لم تحصل بل المقصود بذلك العمل ضد المصلحة الشرعية المطلوبة.

٢ - إن مشروعية الزكاة القصد منها دفع رذيلة الشح من نفوس الأغنياء، وتطهير قلوب الفقراء من رجس الحسد، وإرفاق المساكين، وإحياء النفوس المعرّضة للتلف، ولذلك من وهب ماله آخر الحول هُرُوباً من وجوب الزكاة عليه، ثم استَوْهَبَه بعد مرور الحول. فمثل هذا العمل فيه تقوية لوصف الشحّ، وزيادة الحسد، وفيه رفع لمصلحة إرفاق المساكين فيكون ضد قصد الشارع. ومعلوم أن صورة هذه الهبة ليست هي الهبة التي ندب الشرع إليها لأن الهبة إرفاق وإحسان إلى من وهبت له وتوسيع عليه غنياً كان أو فقيراً وهذا التصرف أيضاً ضد مقصود الشارع وبذلك يكون القصد غير الشرعي هادماً للشرعي.

---

(٧٤) انظر جامع العلوم والحكم ٥١ - ٥٢ وص ١٠ - ١١ وشرح النووي على مسلم ١٣/٥٣، ٥٤.

٣ ـ إن مشروعية الفدية المقصود منها تمكين الزوجة من شـراء عصمتها من الزوج عن طيب نفس منها، خـوفاً من الـوقوع في المحـظور وهو ألا يقيمـا حدود الله في زوجيتهما.

وهذا مقصود شرعي مطابق للمصلحة لا فساد فيه حالاً ولا مـآلاً. فإذا أضـرّ الزوج بها لكي تفتدي منه فقد عمل بغير المشروع حين أضربها لغير موجب، مع قدرته على الـوصول إلى الفـراق بدون إضـرار فلم يكن الافتداء في هـذه الحالـة تسريحاً بإحسان لأنه فداء مضطر، وإن كان بالنسبة لهـا جائـز من جهة الاضـطرار والخروج عن الإضرار، وصار غير جائز بالنسبة له لأنه منـاقض لقصد الشـارع من الفدية[٧٥].

٤ ـ إن مشـروعية حَـدِّ الزنى قد قصـد بها الشـارع حفظ مصلحـة النسـل، ولـذلك جعلهـا عقوبـة بدنيـة قاسيـة لا رَأْفَـة فيهـا، حتى تكـون زاجـرة ورادعـة، فاستبدالها بعقوبة مالية مردود من أصله، ولا ينتقل به الملك، لأن هذا غير معهود في أحكام الشرع ومناقض لقصد الشارع، ويدل على ذلـك ما روي عن النبي ﷺ عندما سأله سائل بقوله: «أن ابني كان عَسِيفاً[٧٦] على فلان فزنى بامرأته فافتديت منه بمائة شاة وخادم فقال النبي ﷺ «المائة الشـاة والخادم رد عليـك، وعلى ابنك مائة جلدة وتغريب عام»[٧٧].

لأن العقوبة المالية في مثل جريمة الزنى فيها مخـالفة لمـا جاء بـه الشارع. ولا تحقق المقصود من مصلحة المحافظة على النسل.

وعليه نستطيع القول بأن عمل المكلف إمـا أن يقصد بـه وجه الله خـالصاً. فهذا العمل يستحق القبـول منه. والمثـوبة عليـه، وهذا هـو المطلوب من أعمـال التكليـف.

وإمـا أن يقصد بعمله غيـر الله، فهذا عمـل مـردود عليـه لا يستحق القبـول

---

(٧٥) انظر الموافقات ٢ ص ١٢٠ وما بعدها وجامع العلوم والحكم ص ٥٢.

(٧٦) عسيفا: أي أجيراً.

(٧٧) انـظر جـامـع العلوم والحكم ص ٥٤ وشـرح النـووي على مسلم ١٣/٤٩، ٥٠ ط: المصـريـة بالأزهر.

ولا المثوبة عليه، مهما كان صالحاً في رأي العين. وهذا ما تقدم بيانه.

وبقي قسم ثالث: وهو أن يعمل العمل لله ولغيره فلا يكون لله محضاً، ولا لغيره محضاً فما حكم هذا القسم؟ هل يبطل كله أم يبطل ما كان لغير الله وقبل ما كان لله؟

نجيب على ذلك فنقول: هذا القسم تحته أنواع ثلاثة:

أحدها: أن يكون الباعث الأول على العمل هو الإخلاص ثم يعرض له الرياء وإرادة غير الله في أثنائه فهذا المعول فيه على الباعث الأول ما لم يفسخه بإرادة جازمة لغير الله. فيكون حكمه عندئذٍ حكم قطع النية في أثناء العبادة.

الثاني: عكس هذا وهو أن يكون الباعث الأول لغير الله. ثم يعرض له قلب النية لله فهذا لا يحتسب له بما مضى من العمل، ويحتسب له من حين قلب نيته، ثم إن كانت العبادة لا يصح آخرها إلا بصحة أولها، وجبت الإعادة كالصلاة، وإلا لم تجب كمن أحرم لغير الله ثم قلب نيته لله عند الوقوف بعرفة.

الثالث: أن يبتدئها مريداً بها الله والناس. فيريد أداء فرضه، والجزاء والشكور من الناس وهذا كمن يصلّي بالأجرة فهو لو لم يأخذ الأجرة صلّى، ولكنه يصلّي لله وللأجرة، وكمن يحجّ ليسقط الفرض عنه ويقال فلان حجّ، ويعطي الزكاة كذلك. فهذا لا يقبل منه العمل وإن كانت النية شرط في سقوط الفرض وجبت عليه الإعادة فإن حقيقة الإخلاص التي هي شرط في صحة العمل والثواب عليه لم توجد. والحكم المعلق بالشرط لا يوجد عند عدمه.

فإن الإخلاص هو تجريد القصد، طاعة للمعبود ولم يؤمر إلا بهذا، وإذا كان هذا هو المأمور به ولم يأت به بقي في عهد الأمر[٧٨].

وقد دلّت السنة الصريحة على ذلك كما في قوله عليه الصلاة والسلام قال: «الله تبارك وتعالى: أنا أغني الشركاء عن الشرك من عمل عملاً أشرك فيه معي غيري تركته وشركه»[٧٩].

---

(٧٨) انظر إعلام الموقعين ٢/١٢٣ ـ ١٢٤.

(٧٩) رواه مسلم عن أبي هريرة: انظر التاج الجامع للأصول في أحاديث الرسول ﷺ ١/٥٧.

وهذا هو معنى قوله تعالى: ﴿**فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً ولا يشرك بعبادة ربه أحداً**﴾[٨٠].

وقوله تعالى: ﴿**ما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدِّين**﴾[٨١]. وسئل رسول الله ﷺ عن الرجل يقاتل شَجَاعَةً، ويقاتل حَمِيَّة، ويقاتل رِيَاءً أيّ ذلك في سبيل الله فقال «من قاتل، لتكون كلمة الله هي العُلْيَا، فهو في سبيل الله»[٨٢]. فصورة المقاتلة واحدة، ولكن تختلف باختلاف البواعث والمقاصد، كما أن صورة السجود واحدة فإن كانت لله كانت إيماناً وإن كانت لغيره كانت كفراً.

انقسام المقاصد إلى أصلية وتبعية

يجدر بنا في هذا المقام أن نبيّن أن المقاصد الشرعية تنقسم إلى أصلية وتبعية. بمعنى أن للشارع في أحكامه العادية والعبادية مقاصد أصلية، ومقاصد تابعة ومكملة لها. كما في النكاح مثلاً: فإنه مشروع للتناسل بالقصد الأصلي، ويليه طلب المسكن والتعاون على المصالح الدنيوية والأخروية، والمودة، والرحمة، والانتفاع بمال المرأة، أو قيامها على شؤونه وشؤون أولاده وأخوته، وقصد الإعفاف، والتحفظ من الوقوع في المحظور من شهوة الفرج ونظر العين، وما أشبه ذلك[٨٣].

فجميع هذا مقصود للشارع من شرع النكاح، فمنه منصوص عليه أو مشار إليه، ومنه علم بالاستقراء والاستنباط من النصوص والقواعد، وما نص عليه أو استنبط، من هذه المقاصد التوابع مؤكد للقصد الأصلي ومقوّ لحكمته، ومشروع لطلبه وإدامته. وقصر مثل هذا النوع لا يناقض قصد الشارع ولا يبطل العمل وإن كانت هذه التوابع تعتبر من مقاصد المكلف. لأنها تابعة لقصد الشارع ومؤكدة له. أما إذا كان مضاداً لقصد الشارع، كما في نكاح المتعة، ونكاح المحلل ونحو ذلك فإن ذلك يضاد الاستدامة المطلوبة. لأن قصد دوام المواصلة

---

(٨٠) سورة الكهف آية: ١١٠.

(٨١) سورة البيِّنة آية: ٥.

(٨٢) رواه الجماعة وورد في نيل الأوطار للشوكاني وفي مسلم بهذا اللفظ.

(٨٣) انظر الموافقات ٢/١٢٦ ط صبيح وأصول الخضري ٢٣٢.

في عقد النكاح مطلوب شرعاً، والتوقيت يضاد قصد الشارع ولذلك قال جمهور العلماء ببطلان نكاح المتعة ونكاح المحلل كما يأتي في مقصد المحافظة على النسل.

وهكذا العبادات فإن القصد الأصلي منها التوجه إلى الواحد المعبود، وإفراده بالعبادة، ويتبع ذلك قصد التعبد لنيل الدرجات في الآخرة. وليكون العابد من أولياء الله، وما أشبه ذلك، فإن مثل هذه التوابع مؤكدة للمقصود الأصلي وباعثة عليه، ومقتضية للدوام فيه سراً وجهراً. بخلاف ما إذا كان القصد إلى التابع لا يقتضي دوام المتبوع ولا تأكيده كالتعبّد بقصد حفظ المال والدم، أو لينال منه حظاً مما في أيدي الناس، أو تعظيمهم له، فإن القصد إلى مثل هذه الأمور ليس بمؤكد، ولا باعث على الدوام. بل هو مقوّ لداعية الترك أو الكسل عن الفعل، ولذا لا يدوم عليه صاحبه إلا ريثما يترصد به مطلوبه ومقصده. فإن بعد عليه تركه أو تكاسل عنه كما جاء ذلك في قوله تعالى: **﴿ومن الناس من يعبد الله على حرف فإن أصابه خير اطمأن به، وإن أصابته فتنة انقلب على وجهه خسر الدنيا والآخرة ذلك هو الخسران المبين﴾**(٨٤).

فمثل هذا القصد مضاد لقصد الشارع إذا قصد العمل لأجله، وأما إن كان مقتضاه حاصلاً بالتبعية من غير قصد فلا يضر، فإن الناكح على القصد المؤكد لبقاء القصد الأصلي، قد يحصل له الفراق فيستوي مع النكاح للمتعة، أو التحليل، والمتعبد لله على القصد المؤكد يحصل له حفظ الدم والمال، ونيل المراتب والتعظيم فيستوي مع المتعبد للرياء والسمعة.

ولكن الفرق بينهما ظاهر من جهة أن القاصد للتابع المؤكد حر بالدوام، وقاصد التابع غير المؤكد حَرٍ بالانقطاع(٨٥).

وقد وضح لنا مما تقدم أن لله مقاصد من تشريع أحكامه وأنه لا بد لصحة الأعمال وقبولها، والمثوبة عليها، من موافقة قصد المكلف لقصد الشارع

---

(٨٤) سورة الحج آية: ١١.

(٨٥) انظر فيما تقدم الموافقات ٣٩٦/٢ ـ ٣٩٨ وإعلام الموقعين ٣٩٧/٢ وجامع العلوم والحكم ص ٥٣.

واتباعه، بحيث يكون قصد الشارع حاكماً، وقصد المكلف محكوماً، وتابعاً، فإن ناقض قصده قصد الشارع أو جعله تابعاً لقصده فإن عمله يكون باطلاً غير مقبول عند الله عزّ وجلّ، وهذا بخلاف ما لو قصد ما يؤكد ويقوي القصد الأصلي للشارع فإن ذلك لا يؤثر في صحة العمل وقبوله لأنه تأكيد وتقوية.

وقبل أن نترك هذا المبحث يقتضي المقام أن نشير إلى مسألة مشهورة اختلفت فيها وجهات نظر علماء الأصول ولها علاقة وثيقة بهذا المبحث.

وهي مسألة تأثير النهي في المنهي عنه.

فالمنهي عنه إما أن يكون فعلاً، وإما أن يكون قولاً[٨٦]، فالفعل مثل قوله تعالى: ﴿**ولا تقربوا الزنى**﴾[٨٧] ﴿**ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل**﴾[٨٨] والمراد بالقول ما وضعه الشارع سبباً لارتباط بين طرفين كلفظ البيع، والكفالة، والوقف. فإن البيع الذي هو الإيجاب والقبول: ارتباط بين البائع والمشتري، والنذر والوقف ارتباط بين العبد وربه.

فإن كان فعلاً كان النهي عنه لذاته فيفقد صلاحيته لأن يكون سبباً لحكم هو نعمة. إلا إذا قام دليل خاص على أن النهي عن ذلك الفعل لوصف منفك عنه مجاور له. كالنهي عن قربان الحائض في قوله تعالى: ﴿**ولا تقربوهن حتى يطهرن**﴾[٨٩] فلا يفقد سببيته للحكم فيترتب عليه حكمه كما يترتب على الفعل المأذون فيه من جنسه. ولذا يثبت به الحل للزوج الأول، وتكميل المهر، وإحصان الرجم، ولا يبطل به إحصان القذف، وإن كان المنهي عنه قولاً من الأقوال التي ثبت عن الشارع جعلها سبباً لأحكام تبنى عليها، وهي المعبر عنها بالتصرفات الشرعية. فذلك على ثلاثة أوجه:

الأول: أن يكون المحل الذي ورد عليه القول مما لا تقبل ذاته ذلك القول كبيع الميتة وبيع الحر ونحو ذلك.

---

(٨٦) انظر الوسيط في أصول فقه الحنفية لأحمد فهمي أبو سنة ٢١٨ ط أولى وجمع الجوامع ١/٤٩٦، وأصول محمد الخضري: ١٢١ ـ ٢٢٢.

(٨٧) سورة الإسراء آية: ٣٢.

(٨٨) سورة البقرة آية: ١٨٨.

(٨٩) سورة البقرة آية: ٢٢٢.

الثاني: أن يكون في ذاته محلاً لورود ذلك القول ولكن الأثر الذي يترتب عليه هو الحل كنكاح العمة، والخالة، فإن المرأة في ذاتها محل لورود العقد عليها، ونتيجة العقد أو أثره المترتب عليه هو حل ما لم يكن قبل حلالاً.

الثالث: أن يكون محل القول يتقبله، وللقول آثار أخرى غير الحل كبيع دَابَّة بثمن مؤجل بأجل مجهول فإن الدابّة محل لعقد البيع وأثر البيع ليس قاصراً على حل الانتفاع بل له أثر آخر هو الملك.

أما الوجه الأول والثاني: فلا يترتب عليهما شيء من الآثار اتفاقاً لعدم محلية الأول، ولعدم الفائدة في الثاني لأن الأثر هو الحل ولا حل مع النهي، فيكون نكاح المحارم باطلاً كبيع المعدوم.

وأما الثالث: فإن النهي فيه لا يخرج القول عن سببيته لما رتب عليه، وهو الملك في البيع مثلاً ولكن أثره في الحرمة باق. فيكون الملك خبيثاً يلزم الطرفين فيه أن يزيلاه بقدر الإمكان، وهذا هو المسمى عند الحنفية بالعقد الفاسد وهو ما شرع بأصله دون وصفه. وبذلك انقسمت العقود عندهم إلى باطل، وفاسد. وقد روعي في هذا مقتضى السببية في السبب، ومقتضى النهي في التحريم ما لم يحصل تنافي.

وهذا الذي تقدم هو طريقة الحنفية.

وهناك رأي آخر لغيرهم من الأصوليين. وهو أن النهي عن التصرف يفقده سببيته مطلقاً سواء كان هذا النهي لعدم المحلية أو لوصف ملازم أو منفك أو لخارج وهؤلاء أبطلوا البيع وقت نداء الجمعة عملاً بقوله تعالى: ﴿**إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة، فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع**﴾[٩٠].

ويوجد رأي ثالث لجمهور المتكلمين: وهو أن النهي عن التصرف لذاته أو لجزئه أو لوصف اقترن بأحد أجزائه يفقد سببيته. أما النهي لشيء خارج فلا. وهؤلاء لا فرق عندهم بين بيع الميتة الذي فقدت فيه محلية المبيع والبيع المقترن بشرط لم يجزه الشارع فكلاهما باطل، لا يترتب عليه حكمه وهو الملك، لأن

---

(٩٠) سورة الجمعة آية: ٩.

الأول لا يملك. والثاني يحرم الانتفاع به والملك وحل الانتفاع متلازمان عندهم، والظاهر من كلام الحنفية أنهم يمنعون هذا التلازم.

والخلاف في هذه القضية يرجع إلى الاختلاف في المنهي عنه لصفة من صفاته. هل يعتبر في هذه الحالة مُصَادِماً لقصد الشارع، كما في المنهي عنه لذاته أو لا؟.

فمن رأى أنه يُصَادِم قصد الشارع لم يفرّق بين ما نهى عنه لذاته أو لصفة من صفاته، وبالتالي لم يفرّق بين الفاسد والباطل، ومن رأى أنه لا يصادم قصد الشارع قال بعدم البطلان وأعطاه حكماً رتب عليه بعض الآثار مع اعترافه ببقاء الحرمة.

وعلى هذا لا يكون هناك خلاف في حصول الحرمة بالمخالفة وإذا وجدت الحرمة فإنها تستلزم عدم قبول العمل من المكلف وعدم المثوبة عليه، وبذلك يكون الخلاف راجعاً في الحقيقة إلى إمكانية ترتب بعض الآثار والنتائج الدنيوية وعدم إمكان ذلك مع وجود الحرمة. وأما الآثار الأخروية فلا نزاع في عدم ترتبها مع وجود الحرمة والله أعلم.

وإذا كانت مقاصد الشارع ثابتة، وكان العمل المناقض لها باطلاً. فلا بد من معرفة مقاصده وخاصة للفقيه المجتهد.

المبحث الثالث: في حاجة المجتهد إلى معرفة مقاصد الشارع والطرق التي بها تعرف المقاصد

لقد قدمنا القول: بأن عمل المكلف إن قصد به ما يناقض قصد الشارع يكون باطلاً، وأن الشريعة جاءت لتحقيق مصالح العباد، ودفع المفاسد عنهم، وذلك يكون من جهة قصد الشارع لا من جهة قصد المكلف في حالة المخالفة، لأن الشريعة موضوعة لإخراج المكلف من داعية هواه وإدخاله تحت أمره ونهيه حتى يكون عبد الله.

وإذا كان الأمر كذلك فلا بد من أن يعرف المكلف مقاصد الشارع. بحيث تكون مقاصده تابعة لمقاصد الشارع ومحكومة بها.

والمكلف إما أن يكون مُقَلِّدًا أو مُجتَهِدًا، فإن كان عَامِياً مقلداً فالأصل فيه أن يتلقى الشريعة بدون معرفة مقاصدها التي ترمي إليها تفصيلاً، لأن معرفة المقاصد نوع دقيق من أنواع العلم لا يخوض فيه إلّا من بلغ درجة من العلم ووهب قدراً من لطف الذِّهن. واستقامة الفهم.

فالمقلد لا بد له من قائد يقوده، وحاكم يحكم عليه وعالم يقتدي به، ولا يجوز للعاقل تقليد الغير في أمر مع علمه بأنه ليس من أهل ذلك الأمر، كما أنه لا يمكن أن يسلم المريض نفسه إلى أحد يعلم أنه ليس بطبيب، إلا إذا كان فاسد العقل[٩١].

وأما إن كان مجتهداً يتصرف في الشريعة باستنباط الأحكام من النصوص والقواعد والمبادىء، ويطبقها على الوقائع، فهذا لا بد له من معرفة مقاصد الشريعة: لأن اجتهاده في الأمور التي ليست دلالتها واضحة إنما يقع موقعه على فرض أن يكون ما ظهر له هو الأقرب إلى قصد الشارع، والأولى بأدلة الشريعة دون ما ظهر لغيره من المجتهدين فيجب عليه اتباع ما هو الأقرب.

وتصرف المجتهدين في الشريعة له خمسة أنواع:

الأول: فهم مدلولات الألفاظ التي وردت في الكتاب والسنة بحسب الوضع اللغوي، والاستعمال الشرعي الذي يقتضيه الاستدلال الفقهي، وقد تكفل ببيان معظم هذا علماء الأصول. واحتياج المجتهد في هذا النوع إلى مقاصد الشريعة احتياج ما، بحيث يتأكد من دلالة اللفظ اللغوية والاستعمال الشرعي.

الثاني: بعد التأكد من سلامة الدلالة بمقتضى اللغة أو بمقتضى الاستعمال الشرعي، يبحث عما يعارض الأدلة التي لاحت له، والتي استكمل إعمال النظر في استفادة مدلولاتها، ليعتقد بأن تلك الأدلة سالمة مما يبطل دلالتها، وما يقضي عليها بالإلغاء وهو نسخها، أو بالتقييد أو التخصيص، فإذا اعتقد أن الدليل سالم

---

(٩١) انظر الاعتصام ٢٥٢/٣ وحجة الله البالغة ١٣٦/١ ـ ١٣٧ ومقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور: ١٢. وانظر تنقيح الفصول للقرافي ١٩٧.

عن المعارض أعمله. وإذا وجد له معارضاً نظر في كيفية العمل بالدّليلين معاً، أو رجحان أحدهما على الآخر(٩٢).

واحتياج المجتهد إلى معرفة المقاصد في هذا النوع أشد من النوع الأول: لأن باعث اهتدائه إلى البحث عن المعارض والتنقيب عن ذلك المعارض في مظانه يقوي ويضعف بمقدار ما ينقدح في نفسه وقت النظر في الدليل الذي بين يديه أن ذلك الدليل غير مناسب لأن يكون مقصوداً للشارع على علاته.

فبمقدار تشككه في أن يكون ذلك الدليل كافياً لإثبات حكم الشرع فيما هو بصدده يشتد تنقيبه على المعارض وبمقدار التشكك يحصل له الاقتناع بانتفاء بحثه عن المعارض عند عدم العثور عليه.

الثالث: قياس ما لم يرد حكمه في أقوال الشارع على حكم ما ورد حكمه فيه، بعد أن يعرف علل التشريعات الثابتة بطريق من طرق مسالك العلة(٩٣).

واحتياج المجتهد إلى معرفة مقاصد الشريعة في هذا النوع ظاهر، لأن القياس يعتمد إثبات العلل، وإثبات العلل قد يحتاج إلى معرفة مقاصد الشريعة كما في المناسبة. وتخريج المناط، وتنقيح المناط، وإلغاء الفارق ولذلك جعلوا العلة ضابطاً للحكمة، ووجوه الحكم الشرعية من المقاصد.

النوع الرابع: إعطاء حكم لفعل أو واقعة وقعت للناس ولا يعرف حكمها فيما لاح للمجتهدين من أدلة الشريعة ولا نظير له لقياس عليه. فاحتياج المجتهد في هذا النوع إلى معرفة مقاصد الشارع أظهر، لأن هذا النوع كفيل بدوام أحكام الشريعة، وعمومها للعصور والأجيال التي أتت بعد عصر الرسول عليه الصلاة والسلام، والتي تأتي إلى انقضاء الدنيا وفي هذا النوع أثبت الإمام مالك رحمه الله ومن معه حجّية المصالح المرسلة. وقال الأئمة بمراعاة الشرعية الضرورية وألحقوا بها الحاجية

---

(٩٢) انظر قواعد الأحكام ٢/٥٤ وما بعدها، ومقاصد الشريعة لابن عاشور ١٢ وجمع الجوامع بحاشية العطار ٢/٤٠٠ وما بعدها. والأحكام للآمدي ٤/٣٢٥ وأصول الخضري ص/٣٩٤ وما بعدها.

(٩٣) انظر جمع الجوامع بحاشية العطار ٢/٣٠٥ ط التجارية الكبرى وشفاء الغليل ص ١٥ تحقيق الدكتور حمد عبيد الكبيسي. وأصول الخضري ص ٣٥٧ وأصول الفقه لطه عبد الله الدسوقي ص ٢٧٨.

والتحسينية، وسمو الجميع بالمناسب وقد قسمه إمام الحرمين إلى خمسة أقسام(٩٤) كما يأتي ذلك في فصل الكلام على المصلحة.

وفي هذا النوع وقع النزاع والجدل بين من جنحوا إلى الرأي ومن جنحوا إلى الاستمساك بالنصوص.

النوع الخامس: ما يسمى بالتَّعبُّدِي من الأحكام الشرعية وعلى المجتهد ـ في هذا النوع ـ إذا عجز عن إدراك حكمة الشارع في حكم من الأحكام أن يتهم نفسه بالقصور ويستضعف علمه في جنب سعة الشريعة وكمالها، وكل ما ورد عليه في شرع الله مما يصادم الرأي فإنه حق يتبين على التدريج حتى يظهر فساد ذلك الرأي، لأن الشرع حق والحق لا يختلف في نفسه. وحاجة المجتهد في هذا إلى مقاصد الشريعة إنه بمقدار ما يتحصل من مقاصد الشريعة ويستكثر مما حصل في علمه منها يقل بين يديه هذا النوع التَّعبُّدِي. والعلماء في مقام فهم مقاصد الشريعة متفاوتون(٩٥).

وإذا كان الأمر كما تقدم ـ من حاجة المجتهد إلى معرفة مقاصد الشارع في مجال الاجتهاد والاستنباط ـ فكيف يَعْرِفُ مقاصد الشارع فهل من طريق إلى ذلك؟

الطرق التي بها تعرف مقاصد الشارع

تمهيد: الدعوة إلى الله والتبليغ عن رسوله شعار حزبه المفلحين وأتباعه من العالمين. ولما كان التبليغ عنه من عين تبليغ ألفاظه، وما جاء به، وتبليغ معانيه كان العلماء من أمته منحصرين في قسمين:

أحدهما: حفاظ القرآن والحديث الذين حفظوا على الأمة مصادر الدِّين، وحموا موارده من التغيير والتكدير إلى أن وصلت إلى الخلق صافية نقيّة من الأدْناس.

---

(٩٤) انظر البرهان مخطوط الأزهر رقم ٩١٣ ومقاصد الشريعة لابن عاشور ١٢ وتعليل الأحكام لشلبي ص ٢٨٥.

(٩٥) انظر الاعتصام ٢٠١/٣ـ٢٥١ ومقاصد الشريعة لابن عاشور ١٣ والموافقات ٩٢/٢.

والقسم الثاني: فقهاء الإسلام ومن دارت الفتيا على أقوالهم بين الأنام الذين خصوا باستنباط الأحكام وعنوا بضبط قواعد الحلال والحرام، فهم في الأرض بمنزلة النجوم في السماء، بهم يهتدي الحيران في الظلماء، وحاجة الناس إليهم أعظم من حاجتهم إلى الطعام والشراب، وهم المجتهدون المبلغون لأحكام دين الله بعد الرسول عليه الصلاة والسلام، والتبليغ يعتمد على العلم بما يبلغ والصدق فيه، وإلا لم تصح مرتبة التبليغ[٩٦].

وقال الإمام الشافعي رحمه الله: «ليس لأحد أبداً أن يقول في شيء حلّ ولا حرم إلا من جهة العلم، وجهة العلم الخبر في الكتاب، والسنة، أو الإجماع والقياس»[٩٧].

ثم بيّن أن العلم بكتاب الله يتوقف على العلم باللغة العربية لفظاً ومعنى، ومعرفة الناسخ والمنسوخ وما جاء في الكتاب مفروضاً، وما جاء للأدب، والإرشاد والإباحة: أي الفرق بين الأمر الذي هو للوجوب على أصله وبين الأمر الذي دلت القرائن، والأدلة على أنه ليس للوجوب.

ثم المعرفة بالوضع الذي وضع الله فيه نبيه ليبين للناس ما نزِّل إليهم من الأحكام، وما أراد الله بجميع فرائضه، ومن أراد أكلّ الناس أم بعضهم دون بعض وما افترضه على الناس من طاعته والانتهاء إلى أمره ثم معرفة ما ضرب الله من الأمثال الدَّالَّة على طاعته المبينة لاجتناب معصيته، وترك الغفلة عن الحظ والازدياد من نوافل الخير.

وأن القياس ماطلب بالدلائل من موافقة الخبر المتقدم من الكتاب أو السنة، لأنهما علَمُ الحق المفترض طلبه. وموافقته تكون من وجهين:

أحدهما: أن يكون الله ورسوله حرّم الشيء منصوصاً أو أحله لمعنى. فإذا وجدنا ما في مثل ذلك المعنى فيما لم ينص عليه بعينه، كتاب أو سنة أحللناه أو حرمناه لأنه في معنى الحلال أو الحرام.

---

(٩٦) انظر إعلام الموقعين ١/٦ - ٩.

(٩٧) الرسالة ص ٣٩ تحقيق أحمد محمد شاكر.

ثانيهما: أن نجد الشيء منه، والشيء من غيره ولا نجد شيئاً أقرب به شبهاً من أحدهما فنلحقه بأولى الأشياء شبهاً به كما في جزاء الصيد[٩٨].

فطلب موافقة الخبر الوارد في الكتاب أو السنة هو مقصود المجتهد في إجراء عملية القياس، لأن الكتاب والسنة يعتبران علماً للحق الذي أتى به الرسول عليه الصلاة والسلام من عند ربه.

دلالة النصوص نوعان: حقيقية، وإضافية: فالحقيقية تابعة لقصد المتكلم وإرادته، وهذه الدلالة لا تختلف والإضافية تابعة لفهم السامع وإدراكه: وجودة فكره، وقريحته وصفاء ذهنه، ومعرفته بالألفاظ ومراتبها، وهذه الدلالة تختلف اختلافاً متبايناً بحسب تباين السامعين في ذلك.

وهذا يفسر لنا سر تفاوت الصحابة رضوان الله عليهم في فهم الكتاب والسنة، فبعضهم كان أحفظهم للحديث وأكثرهم رواية له، ومع ذلك أقل فقهاً ودراية ممن لم يكن مثله في الحفظ والرواية[٩٩].

وهناك نقطة مهمة يجدر بنا أن نشير إليها وهي: أن السامع للكلام مشافهة غالباً ما يكون أدرى بمقصود المتكلم ممن نقل إليه الكلام، ورب مبلغ يكون أوعى من السامع وهذا قليل نادر. ولذلك كان الصحابة رضوان الله عليهم أدرى الناس جميعاً بمقاصد الشارع كما يأتي تفصيل ذلك قريباً.

وإن المتكلم إما أن يصرح بمقصوده من الكلم وإما أن يعرف مقصوده من خلال عاداته وتصرفاته، أو من قرائن الأحوال. فلو قال أحد إني ذاهب إلى بغداد. فإن معنى الذهاب يكون معلوماً بدلالة قوله. أما غرضه ومقصوده من الذهاب فمجهول، ولكنه لو قال لزيارة صديق لي، علم مقصوده، وقد يعلم ذلك المقصود بطريق التعرف لعاداته وتصرفاته بأن كان في العادة لا يذهب إلى بغداد، إلا لزيارة أصدقائه. وقد يلاحظ المخاطب بالكلام بعض ما يحمله المتكلم من الهدايا القيّمة، فيظن ظناً قوياً، بأنه ذاهب لزيارة صديق أو عزيز.

---

(٩٨) انظر الرسالة: تحقيق أحمد محمد شاكر ص ٣٩ ـ ٤٠.

(٩٩) انظر إعلام الموقعين ١/٣٠٥ وحجة الله البالغة لأحمد عبد الرحيم الدهلوي الشافعي المتوفى سنة ١١٨٠ هـ ط.... ص ١٣٩.

وبناء على ما تقدم نشرع في بيان الطرق التي بها تُعرف مقاصد الشارع من التشريع ويتضمن كلامنا ثلاثة طرق فقط أولها النص الصريح المعلل، وثانيها عادات الشرع وتصرفاته، وثالثها: الاهتداء بالصحابة في فهم التشريع.

الأول: النص الصريح المعلل: من المعلوم أن الأمر من الشارع إنما يكون لاقتضائه الفعل. فوقوع الفعل عند وجود الأمر مقصود للشارع، وكذلك النهي معلوم أنه مقتضي لنفي الفعل أو الكف عنه فعدم وقوعه مقصود له، وإيقاعه مخالف لمقصوده كما أن عدم اتباع المأمور به مخالف لمقصوده فهذا ظاهر لمن اعتبر مجرد الأمر والنهي من غير نظر إلى علة، لمن اعتبر العلل والمصالح أيضاً فإذا كان مجرد الأمر والنهي يدل على قصد الشارع فدلالتهما مع التعليل أولى وأظهر[١٠٠].

والمتبع لآيات التشريع في الكتاب الحكيم وأحاديث الأحكام يجد معظمها مقروناً بالتعليل وذلك واضح. وإليك البيان في طائفة من هذه الآيات والأحاديث:

(١)قوله تعالى: **﴿وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل، ترهبون به عدوّ الله وعدوّكم﴾**[١٠١]. فقد أمر الله فيها المؤمنين باتخاذ العدة للقتال لأجل إدخال الرعب في قلوب الكفار المحاربين، والمصلحة المقصودة من الجهاد هي حماية دينه وإعلاء كلمته، وحماية ديار المسلمين وأموالهم وأعراضهم.

(٢) قوله تعالى: **﴿قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم، ذلك أزكى لهم﴾**[١٠٢]. وقوله **﴿وإذا سألتموهن متاعاً فاسألوهن من وراء حجاب، ذلك أطهر لقلوبكم وقلوبهن﴾**[١٠٣] وقوله: **﴿وإن قيل لكم ارجعوا فارجعوا: هو أزكى لكم﴾**[١٠٤] وقوله: **﴿ولا يضربن بأرجلهن، ليعلم ما يخفين من**

---

(١٠٠) انظر الموافقات ٢/٢٩٠ وما بعدها ط صبيح.

(١٠١) سورة الانفال آية: ٦.

(١٠٢) سورة النور آية: ٢٠.

(١٠٣) سورة الأحزاب آية: ٥٣.

(١٠٤) سورة النور آية: ٢٨.

زينتهن﴾[١٠٥] **وقوله: ﴿فلا تخضعن بالقول، فيطمع الذي في قلبه مرض﴾**[١٠٦].

فَعُلِّلَتْ هذه النصوص بما هو أطهر وأزكى لقلوب المؤمنين والمؤمنات من الذنوب، وأنمى للأعمال في الطاعة، وكيف لا يكون ذلك أطهر، وهو سد لباب الفواحش، ومنافذ الفساد، وميراث بواعث البغضاء، وعوامل تفكيك الروابط، وكل هذه مفاسد دفعها الله بِشَرعيَّة تلك الآداب، فالمقصود بذلك، حماية النسل، والأعراض، والأنفس.

(٣) قوله تعالى: **﴿إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجسٌ من عمل الشيطان فاجتنبوه، لعلّكم تفلحون، إنما يُريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر، ويصدكم عن ذكر الله، وعن الصلاة فهل أنتم منتهون﴾**[١٠٧].

فَعَلَّل النهي عن الخمر بأنواع من المفاسد الدينية، والدنيوية التي تكفي لإقناع من يسمع ويعقل بعدم جدوى شربها، لأن ضررها أكبر من نفعها كما صرحت بذلك آية البقرة.

(٤) قوله تعالى: **﴿ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فللّه وللرسول، ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل، كي لا يكون دُولَة بين الأغنياء منكم﴾**[١٠٨] فعلَّل حكم توزيعِ المال على هذه المصارف حتى لا يكون المالِ مُتَداولاً بين الأغنياء دون الفقراء، لأن في جعل المال متداولاً بين الأغنياء ومقصوراً عليهم، ضرر عظيم بالفقراء، والأغنياء أيضاً.

وغير ذلك من الآيات العديدة التي جاءت على هذا المنوال ومعظم آيات الأحكام وردت معللة تصريحاً أو إيماء أما السنة فقد جاءت فيها الأحكام معللة أيضاً ومثال ذلك:

---

(١٠٥) سورة النور آية: ٣١.

(١٠٦) سورة الأحزاب آية: ٣٢.

(١٠٧) سورة المائدة الآيات: ٩٠ــ ٩١.

(١٠٨) سورة الحشر آية: ٧.

١ ـ قوله ﷺ في زجر المطوّلين في الصلاة من الأئمة الذين يؤمّون النّاس: «ياأيها الناس إنكم منفرون فمن صلى بالناس فليخفف، فإن فيهم المريض والضعيف وذا الحاجة»[١٠٩].

فبيّن بهذا الحديث بواعث التحقيق[١١٠]، وفيه إشارة إلى أن الدين مبني على اليسر، وأن الطاعة إذا أدت إلى ضياع المصالح أو لحق الناس منها ضرر خرجت عن مقصود الشارع، لأن مثل ذلك يجلب الملل والكسل، والانقطاع.

٢ ـ قوله ﷺ «يامعشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج، فإنه أغض للبصر وأحصن للفرج ومن لم يستطع فعليه بالصوم، فإنه له وجاء»[١١١].

ففي هذا الحديث أمر القادر على تكاليف الحياة الزوجية بالتزوج شارحاً له ما يترتب على ذلك من مصالح مبيناً السبب في هذا وهو حفظ البصر والفرج الذين أمر الله بحفظهما في كثير من الآيات. وإذا حفظا كان الخير والفلاح، فإن معظم الشرور تنشأ عنهما. وفي الوقت نفسه يأمر العاجز بعلاج آخر وهو الصوم ليكسر به شهوته إلى أن يجد نكاحاً.

٣ ـ قوله ﷺ للمغيرة بن شعبة عندما أراد أن يتزوج امرأة «انظر إليها، فإنه أحرى أن يؤدم بينكما»[١١٢] ومعنى أحرى: أجدر وأولى وأنسب ويؤدم يؤلف بينكما فبين السبب الباعث على حل النظر في تلك الحالة، وهو ما يترتب على النظر من حصول محبة الزوجين، ليعقبها وفاق دائم وأُلفة مستمرة، وهذا مؤكد لمقصود الشارع الأصلي من النكاح.

٤ ـ ومن ذلك حديث النبي عن نكاح المرأة على عمتها أو خالتها معللا هذا النبي بما يترتب على الفعل من ضرر بالغ وهو قطع الرحم «إنكم إن فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم» هكذا بلفظ الخطاب للرجال في رواية ابن عدي: والمراد

---

(١٠٩) انظر عمدة القارى ١/٥٠١ ونيل الأوطار للشوكاني ٣/١٥٤ ط الحلبي.

(١١٠) العلل الباعثة على الأمر بالتخفيف مثل: الضعف والسقم والكبر والحاجة واشتغال خاطر أم الصبي ببكائه وغير ذلك.

(١١١) رواه مسلم في باب النكاح بروايات متعددة.

(١١٢) رواه الخمسة إلا أبا داود ، نيل الأوطار للشوكاني.

بذلك أنه إذا جمع الرجل بينهما صارتا من نسائه كأرحامه فيقطع بينهما بما ينشأ من الضرائر من التشاحن فنسب القطع إلى الرجل لأنه السبب وأضيف إليه الرحم لذلك وفي رواية عند ابن حبان نهى أن تتزوج المرأة على العمة والخالة وقال «إنّكُنَّ إذا فَعَلْتُنَّ قَطَعْتُنَّ ارحامكّن»(١١٣).

فتماسك الأُمة وترابط العائلة فيها من مقاصد الشارع وتَقَطّع الأرحام وبث عوامل الشقاق بين أفراد العائلة يناقض قصد الشارع، ولذلك كان نكاح المرأة على عمتها أو خالتها باطلاً بالإجماع.

ونكتفي بهذه الإشارة إلى بعض الآيات والأحاديث التي ترشد إلى مقصود الشارع بوضوح وجلاء، وننتقل إلى الطريق الثاني.

الطريق الثاني تتبع عادات الشارع وتصرفاته وهو الاستقراء.

الطريق الثاني استقراء تصرفات الشارع: جاء في قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام، «من تتبع مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفاسد حصل له من مجموع ذلك اعتقاد أو عرفان بأن هذه المصلحة لا يجوز إهمالها، وأن هذه لا يجوز قربانها، وإن لم يكون فيها إجماع، ولا نص ولا قياس خاص فإن فهم نفس الشرع يوجب ذلك»(١١٤).

فإذا كان فهم الشريعة يخلق الملكة القوية في معرفة المصالح والمفاسد المقصودة للشارع، فإن ذلك لا يتم إلاّ باستقراء تصرفات الشارع. وباستقراء الجزئيات يمكننا أن نصل إلى مقصد كلي للشارع.

والإستقراء نوعان: لأنه إما أن يكون استقراء للأحكام وإما أن يكون لأدلة الأحكام ونوضح كل نوع بضرب الأمثلة:

النوع الأول: استقراء الأحكام: باستقرائنا للأحكام التي عرفت عللها، وهذا الاستقراء في الواقع يؤول إلى استقراء تلك العلل المثبتة بطريق مسالك العلة، فإن باستقراء العلل يحصل العلم بمقاصد الشارع بسهولة، لأننا إذا

---

(١١٣) انظر نيل الأوطار ٦/١٢٦.

(١١٤) قواعد الأحكام ٢/١٨٩ والموافقات ١/١٥ ط صبيح.

استقرينا عللاً كثيرة متماثلة في كونها ضابطاً لحكمة متحدة أمكننا أن نستلخص منها حكمة واحدة، فنجزم بأنها مقصد شرعي، كما يستنتج من الجزئيات تحصيل مفهوم كلي على حسب قواعد المنطق، وإليك البيان:

١ ـ أننا إذا علمنا علة النهي عن المزابنة الثابتة بمسلك الإيماء في قوله ﷺ لمن سأله عن بيع التمر بالرطب «أينقص الرطب إذا جف؟ قال السائل نعم. قال: فلا اذن» فيحصل لنا بذلك أن علة تحريم المزابنة ـ وهي بيع مجهول بمعلوم أو مجهول بمجهول من جنسه ـ وهي الجهل بمقدار أحد العوضين وهو الرطب منهما المبيع باليابس لأنه ينقص بالجفاف[١١٥].

وإذا علمنا النهي عن بيع الجزاف بالمكيل وعلمنا أن علته جهل أحد العوضين بطريق استنباط العلة، فإننا نصل إلى مقصد الشارع: تجنب الغرر بقدر الإمكان[١١٥م]، ومن ذلك نهيه عليه الصلاة والسلام «عن شراء ما في بطون الأنعام حتى تضع، وعن بيع ما في ضروعها إلا بكيل، وعن شراء العبد وهو آبق، وعن شراء المغانم حتى تقسم، وعن شراء الصدقات حتى تقبض وعن ضربة الغائص»[١١٦] أي الذي يغوص في البحر لأجل الجواهر. والعلة في جميع ذلك ترجع إلى الجهالة والغرر، وعدم القدرة على التسليم، وضربة الغائص المراد بذلك: أن يقول من يعتاد الغوص في البحر لغيره: ما أخرجته في هذه الغوصة فهو لك بكذا من الثمن، فإن هذا لا يصح لما فيه من الغرر والجهالة[١١٧].

بعد معرفة هذه العلل وغيرها في مجال العقود المنهى عنها لهذا السبب يمكننا أن نستلخص منها قصداً واحداً: وهو إبطال الغرر في المعاوضات، وبذلك لا يبقى خلاف في أن كل تعاوض اشتمل على خطر، أو غرر، وجهالة في ثمن أو مثمن، أو أجل فهو تعاوض باطل[١١٨].

---

(١١٥) رواه ابن ماجة وأصحاب السنن

(١١٥م) انظر بداية المجتهد ٢/١٥٠ والشرح الكبير للدرديري ٣/٦٠ ومقاصد الشريعة لابن عاشور ١٥ ـ ١٦.

(١١٦) رواه أحمد وابن ماجة وللترمذي منه شراء المغانم ١٢ نيل الأوطار ٥/١٦٨.

(١١٧) نيل الأوطار ٥/١٦٩.

(١١٨) نيل الأوطار ٥/١٦٩.

وخلاف العلماء في بعض بيوع الغرر يرجع إما إلى تعارض الأدلة، وإما إلى وجود ما يفيد الاستثناء عن هذه القاعدة، وإما إلى اختلافهم في حقيقة أن الغرر وحده هو المبطل(١١٩).

لأن الغرر اليسير تجاوز عنه الشارع الحكيم رحمة بالعباد لعسر الإحتراز عنه، ولذلك لا يتطرق الخلاف إلى أن الحكمة في منع بيع المزابنة وأمثالها: هو اشتمال ذلك على الغرر، وبهذا نعرف أن قصد الشارع التحرز عن الغرر بقدر المستطاع. وهذا يرجع إلى قصد الشارع في المحافظة على الأموال، وهذا من المقاصد الكلية الضرورية المتفق عليها.

٢ ـ إننا نعلم أن النهي عن خطبة الرجل على خطبة أخيه وعن سومه على سومة أخيه الوارد في قوله ﷺ «المؤمن أخو المؤمن، فلا يحلّ للمؤمن أن يبتاع على بيع أخيه، ولا يخطب على خطبة أخيه حتى يَذَرَ»(١٢٠) ونعلم أن علة ذلك هو ما فيه من بواعث التشاحن والتباغض والقطيعة، التي تنشأ عن السعي في الحرمان، من منفعة فنستخلص من ذلك مقصوداً: هو دوام الأخوة والمودة بين المسلمين، ولذا نستطيع استخدام هذا القصد لإثبات الجزم بانتقاء حرمة الخطبة على الخطبة، والسوم على السوم إذا كان الخاطب الأول، والسائم الأول قد أعرضا عما رغبا فيه، لأنه لا يترتب عليه حينئذٍ هدم لمقصود الشارع، ولا نقض لما أبرمه، وبهذا المقصد نستطيع أيضاً التعرف على كل ما لا يرضي الشارع في مجال المحافظة على دوام الأخوة الإسلامية مثل الغيبة، والنميمة، وتتبع العورات، وكل ما يجلب بواعث الشحناء والبغضاء، ويسبب القطيعة بين الناس، سواء أكان ذلك في مجال الاجتماع أو في مجال التعاون والتعامل، ومن هذا النوع نكاح المرأة على عمتها أو خالتها، لأنه جالب للقطيعة كما تقدم(١٢١).

وهذا يرجع إلى المقصد العام في المحافظة على النفس لأن التشاحن والتباغض قد يؤدي إلى التقاتل وإلحاق الأذى بالأنفس.

---

(١١٩) بداية المجتهد ٢/١٥١ ونيل الأوطار ٥/١٦٩ والفروق للقرافي ٢/٣٢.

(١٢٠) رواه أحمد ومسلم انظر نيل الأوطار ٦/١٢١.

(١٢١) مقاصد الشريعة لمحمد الطاهر بن عاشور ١٥ ـ ١٧.

النوع الثاني من أنواع الاستقراء: هو استقراء أدلة أحكام اشتركت في غاية واحدة وباعث واحد، ونوضح ذلك بما يأتي من الأمثلة.

١ - إننا إذا تتبعنا أدلة الأحكام الواردة في شأن الرقيق وعتق الرقاب لوجدناها ترمي إلى غاية واحدة وذلك كأحكام الكتابة، والتدبير، وأمهات الأولاد وإباحة التسري بدون تَقَيُّد بعدد أو شرط، مع منع نكاح الحر للأمة إن وَجَدَ طَوْلاً للحرائر.

ووجوب العتق في بعض الكفارات، وفي مصارف الزكاة وعتق بعض الأقارب على أقاربهم بمجرد دخولهم في ملكهم، وإلزام الشريك بدفع قيمة نصف شريكه إذا أعتق نصفه حتى يكون العتق كاملاً، وعدم ملاحظة رضا الرقيق في إجراء العتق، وغير ذلك من ألوان حث الشارع على عتق الرقاب، وجعله ذلك مما يتقرب به إليه.

فنصل بكثرة هذه الأدلة الآمرة بعتق الرقاب، وتصرفات الشرع إلى أن من مقاصد الشارع حصول الحرية لجميع البشر، وبناء على هذا المقصد نرى الفقهاء كثيراً ما يعبرون بتَشَوُّف الشارع إلى الحرية، فيستعملون ذلك في ترجيح جانب الحرية على العبودية، لأن الأصل في الإنسان الحرية، والعبودية طارئة(١٢٢).

٢ - من المعلوم أن النهي عن الإحتكار في الطعام الوارد في قوله ﷺ «من احتكر طعاماً فهو خاطىء»(١٢٣). علته إقلال الطعام من الأسواق، وكذلك النهي عن تلقي الركبان، وبيع الطعام قبل قبضه علته طلب رواج الطعام في الأسواق، ويرى بعض العلماء أن النهي عن بيع الطعام بالطعام نسيئة علته هي أن يبقى الطعام في الذمة، فيفوت رواجه. ومن ذلك النهي عن بيع الحاضر للبادِي(١٢٤).

وبهذا الاستقراء لهذه الأدلة يحصل لنا العلم بأن رواج الطعام وتيسير تناوله، مقصد من مقاصد الشارع، ونعمل إلى هذا المقصد فنجعله أصلاً،

---

(١٢٢) انظر تفسير الفخر الرازي ٣/٢٨٨.

(١٢٣) جاء في نيل الأوطار بطرق متعددة.

(١٢٤) انظر نيل الأوطار ٥/١٨٥ وجامع العلوم والحكم ٥٥ ومقاصد الشريعة لابن عاشور ١٦.

ونقول: إن الرواج إنما يكون بصور من المعاوضات، والإقلال يكون بصور من المعاوضات أيضاً: لأن الناس لا يتركون التبايع أما ما عدا المعاوضات فلا يخشى معه عدم رواج الطعام ولذلك قالوا بجواز الشركة والتَوْلِيَة والإقالة في الطعام قبل قبضه[125].

ومن هذا الاستقراء لأدلة البيوع المنهي عنها نستطيع الوصول إلى مقصد كليّ من المقاصد الشرعية الخمسة التي ترجع إليها جميع مقاصد الشارع من التشريع، والتي سنتكلم عنها في محالّها من هذا البحث بإذن الله.

ونكتفي بهذه الأمثلة لننتقل إلى الطريق الثالث والأخير وهو الإهتداء بالصحابة رضوان الله عليهم والاقتداء بهم في معرفة مقاصد الشارع من التشريع.

الطريق الثالث: من الطرق التي نتعرف بها على مقاصد الشارع: الاهتداء بالصحابة رضوان الله عليهم، والاقتداء بهم في فهم الأحكام من الكتاب والسنة، وتطبيقها على الوقائع. وذلك لما توفر فيهم من صدق الإيمان، وفصاحة اللسان، وأصول البيان، ومعاصرتهم لنزول القرآن. ومشاهدتهم لمن كلف ببيان القرآن، بأفعاله وأقواله وتقريراته.

مع ما امتازوا به من دَوَاعِي الحفظ والوعي، وصفاء السريرة، والسيرة، وفطانة الذهنِ، وطهارة القلب والانقياد والإخلاص لدين الإسلام وشريعته، وطاعة رسوله، فهم هَدَاة الأمة، وقادة المجتهدين، وسادة العلماء. الحائزون على تزكية أفضل الخلق أجمعين. وهم عُدُولٌ كُمّل، وما جرى من أمرهم يُؤول.

وجاء في أعلام الموقعين لابن القيم «وقد كانت الصحابة أفهم الأمة لمراد نبيّها، وأتبع له، وإنما كانوا يُدَنْدِنُون حول معرفة مُرادِه، ومقصوده، ولم يكن أحد منهم يظهر له مراد رسول الله ﷺ، ثم يعدل عنه إلى غيره البتّةَ، والعلم بمراد المتكلم يعرف تارةً من عموم لفظه، وتارةً من عموم علته والحوالة على الأول أوضح لأرباب الألفاظ وعلى الثاني أوضح لأرباب المعاني والفهم والتدبير[126].

---

(١٢٥) انظر بداية المجتهد ٢/١٧٩ والموافقات ٢/٣١٣ ومقاصد الشريعة لابن عاشور ٢/١٦ ـ ١٧.

(١٢٦) انظر اعلام الموقعين ١/٢٦٥ ـ ٢٦٦.

وجاء في حُجّة الله البالغة:

«أما معرفة المقاصد التي بنيت عليها الأحكام فعلم دقيق لا يخوض فيه إلاّ من لَطفَ ذهنه، واستقام فهمه، وكان فقهاء الصحابة قد تلقوا أصول الطاعات والآثام من المشهورات التي أجمعت عليها الأمم الموجودة يومئذٍ كمشركي العرب، وكاليهود والنصارى. فلم تكون لهم حاجة إلى معرفة لميّاتها عما يتعلق بذلك.

أما قوانين التشريع، والتيسير، وأحكام الدين فتلقوها من مشاهدة مواقع الأمر والنهي كما أن جلساء الطبيب يعرفون مقاصد الأدوية التي كانوا في الدرجة العليا من معرفتها[١٢٧].

فمن كان له اعتناء شديد بمذهب رجل وأقواله يفهم مراده من تصرفاته ومذاهبه، ويخبر عنه بأنه يفتى بكذا ويقوله، وأنه لا يقول بكذا ولا يذهب إليه لما لا يوجد من كلامه صريحاً، وجميع أتباع الأئمة مع أئمتهم بهذه المثابة، فكيف من هم هداة الأمة، وحملة الرسالة عن رسول الهدى والرحمة فلا بد من أن يكونوا في الدرجة العليا من فهم ما يقوله وإدراك ما يرمي إليه.

ونحن نعلم أن كل من لازم إنساناً منذ نشأته إلى أن بلغ أشده وعلم طبعه وتطبّعه، يكون أولى الناس بمعرفة مقاصده من أقواله وتصرفاته، وفهم المراد من عباراته.

فالصحابة رضوان الله عليهم: عاصروا مبدأ نزول التشريع ولازموه وعزّروه ونصروه إلى أن بلغ أشده بقوله تعالى: ﴿**اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً**﴾[١٢٨] فهم إذنْ أجدر الناس بفهم عباراته ومعرفة مقاصده، فعن طريقهم وصلت الشريعة إلى التابعين، وتابعيهم، والأجيال المتعاقبة إلى يومنا هذا.

وقد فهموا من مصادر التشريع وموارده، ومداخل أحكامه ومخارجه

---

(١٢٧) حجة الله البالغة ١/١٣٢.

ومجاريه، ومباعثه ـ أن رسول الله ﷺ ـ كان يتبع المعاني ويتبع الأحكام والأسباب المَتقَاضِية لها من وجوه المصالح. فلم يعولوا على المعاني إلّا لذلك[١٢٩].

وفهموا أن الشارع جوّز لهم بناء الأحكام على المعاني التي فهموها من شرعه. لتقريره ﷺ لمعاذ رضي الله عنه حيث قال «أجتهد رأيي» وتَنْبِيهِه لهم على الحكم بالنظائر، والتسوية بينها عند الاجتماع في المعاني المعقولة منها.

ولذا كان إجماعهم مستند القول بالقياس في الشريعة[١٣٠]. فالشارع قد يصرح بالعلة، وقد لا يصرح بها ولكن بتتبع موارد التشريع، ومعرفة كثير من البواعث تجعل الإنسان قريباً من فهم مرامي التشريع.

فلو قال أحد لغلامه: إضرب فلاناً لأنه سرق مالي، فهم سبب الضرب بنصه، ولو قال: إضرب فلاناً واقتصر ولم يذكر سببه، ولكن الحاضرين على علم من أنه شتمه غلب على ظنهم أن الداعي له إلى الأمر بالضرب شتمه. هذا إذا عرف من دأبه وعادته مقابلة الإساءة بمثلها على طريق العقاب والانتقام. فأما الرجل الذي عرف من دأبه على الطرد مقابلة الإساءة بالإحسان أو الإغضاء والتجاوز، فإذا قال إضرب فلاناً وكان الحاضرون على علم بشتمه لا يثبت لهم أنه ضربه للشتم فإن الدواعي والصوارف تختلف باختلاف الطباع.

فالرجل المُنْعِم التّقِي إذا تواضع له رجل، احتمل ذلك أن يكون تَبرُكاً منه بِتَقْواه واحتمل أن يكون طمعاً منه في نُعْمَاه ودُنياه، ولا يعرف ذلك إلا بعبادة المتواضع، فإن عرف بالحرص والسؤال لجمع المال فهذا الطريق يظهر أن سبب تواضعه ذلك، وإن عرف من دأبه الزهد في الدنيا والإعراض عمّا في أيدي الناس، والترفع عن الإتصاف برذيلة السؤال وهو مع ذلك ملازم سمت التقوى والسداد ظهر أنه تواضع لتقواه لا لِغنَاه ودُنْياهُ، وإن لم يعرف من عادة المتواضع شيء من ذلك بقي الأمر محتملاً[١٣١].

---

(١٢٩) انظر شفاء الغليل ١٢٢ ـ وحجة الله البالغة: ١/١٣٧.

(١٣٠) انظر شفاء الغليل ١٢٢ والمغني للقاضي عبد الجبار ج ١٧/٢٩٦، وحجة الله البالغة ١/١٣٦ وما بعدها.

(١٣١) شفاء الغليل ١٢٢ ـ ١٢٣.

فمعاني الأحكام تعقل بمثل هذا الطريق المتقدم، فالصحابة رضوان الله عليهم قد جمعوا بين الحُسْنَيَيْنِ حيث توفرت لهم فصاحة اللسان وبلاغة القول، وصفاء الذهن فهم لذلك أجدر الناس بفهم الكتاب والسنة: لَفْظاً ومعنى ومقصدًا، قولاً وفعلاً وتقريراً. وكان منهم من نزل القرآن موافقاً لرأيه، كما قال عمر رضي الله عنه وَافَقتُ رَبيّ في ثلاث، وكان منهم من يجتهد رأيه فيقره الرسول عليه الصلاة والسلام على ذلك، أو يجد حديثاً موافقاً لرأيه وفتواه وذلك مثل ما رواه النسائي وغيره من أن ابن مسعود رضي الله عنه سئل عن امرأة مات عنها زوجها ولم يفرض لها - أي لم يعين لها المهر - فقال: لم أر رسول الله ﷺ يقضي في ذلك فاختلفوا عليه شهراً، وألحوا فاجتهد برأيه وقضى بأن لها مهر نسائها لا وَكسَى ولا شَطَطَ، وعليها العدة ولها الميراث. فقام معقل بن يسار، فشهد بأنه ﷺ قضى بمثل ذلك في امرأة منهم ففرح بذلك ابن مسعود فرحة لم يفرح مثلها قط بعد الإسلام(١٣٢).

واختلافهم في بعض المسائل لا يؤثر في هذه الحقيقة لأن ذلك يرجع إلى أنهم بشر يتفاوتون في درجة الفهم وحفظ الأدلة، وقوة الملاحظة، وهذا شأن كل جيل أو عصر.

ولذا كانوا جديرين بأن نجعلهم قُدْوةً أمينة في فهم الشريعة، ومدارك أحكامها، وما ترمي إليه من مقاصد. وإذا كان هذا شأنهم فلا يستطيع أحد أن يتهمهم بقصور فيهم، أو تقصير منهم في فهم الشريعة واستنباط الأحكام وتطبيقها على الوقائع والأحداث أو تعطيل نصوصها. لجلب مصلحة أو دفع مفسدة تباين مقصود الشرع من مناط الحكم وحكمته.

---

(١٣٢) انظر حجة اللّٰه البالغة ١/١٣٦ و ١٤١.

الفصل الثاني

في المصلحة

تمهيد: في تعليل الأحكام

وهو لغةً مصدر علّ يقال عَلَّه يَعُلّه وَيَعِلُّه إذا سقاه السقية الثانية، وَتَعَلَّلَ بالأمر، واعتَلَّ: تَشَاغَل، وهذا عِلّة لهذا أي سبب له[1].

والتعليل في اصطلاح علماء المنطق تبين علة الشيء ويطلق أيضاً على ما يستدل فيه بالعلة على المعلول ويسمى البرهان اللِمي[2].

ويطلق عند علماء الأصول تارةً ويراد منه أن أحكام الله وضعت لمصالح العباد في العاجل والآجل أي معلّلة برعاية المصالح، ويطلق تارةً ويراد منه بيان علل الأحكام الشرعية، وكيفية استنباطها، واستخراجها.

أما الإطلاق الأول: فقد وقع فيه الخلافِ في علم الكلام تبعاً للخلاف الواقع في تعليل أفعال الله، وانتقل إلى علم أصول الفقه[3] فبعضهم قال: كما أن أفعاله تعالى لا تعلل فأن أحكامه لا تعلل، وممن يرى هذا الرأي الفخر

(١) انظر لسان العرب ١١/٤٦٧ ط بيروت وتاج العروس ٣٢/٨.

(٢) انظر شرح الخبيصي على التهذيب لسعد الدين التفتازاني ٢٥٥ وحاشية الصبان على شرح الملوى على السلم ص ١٣٩.

(٣) انظر تعليل الأحكام لمحمد شلبي ٩٥.

الرازي، ولذلك جعل العلل للأحكام الشرعية بمعنى العلامات المعرفة للأحكام خاصة.

ونرى الشاطبي يقول: المعتمد أنما هو أنا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد، استقراء لا ينازع فيه الرازي ولا غيره[٤].

ومرادنا هنا التعليل بالمعنى الثاني، لأن كون أحكام الله جاءت لرعاية المصالح قد قدمنا الكلام عليه في فصل الأهداف والتعليل بالمعنى الثاني متفاوت:

فقد يكون لمعرفة حكم حادثة لم ينص على حكمها بطريق القياس الذي هو: أثبات مثل حكم الأصل في الفرع لاشتراكهما في علة الحكم[٥].

وقد تكون معرفة الحكم بأن يبحث المجتهد في الحادثة المستجدة عن معنى يصلح مناطاً للحكم الشرعي يحكم به بناء على ذلك المعنى، وهو ما يسمّى بالمصالح المرسلة وهي: «كل منفعة داخلة في مقاصد الشارع دون أن يكون لها شاهد بالاعتبار أو الإلغاء»[٦].

وقد يكون بيان العلل بالبحث عن علة الحكم المنصوص عليه لفائدة سوى تعبدية الحكم وهو ما يسمى بالتعليل بالعلة القاصرة، أو بيان الحكمة على اختلاف بين الأصوليين في جواز التعليل بها أو عدمه[٧].

وقد ورد كثير من آيات القرآن، ونصوص السنة معللة، ومسلك الصحابة والتابعين وتابعيهم فيه الحجة القاطعة على أن أحكام الله معلّلة بمصالح العباد، وأن الوقائع التي لم يرد فيها نص تلحق بما فيه نص عن طريق الجامع بينهما. ولم يظهر الخلاف في تعليل الأحكام إلاّ أخيراً.

يقول إمام الحرمين في كتابه البرهان «انا من سَيْرِ أحوال الصحابة رضي الله

---

(٤) انظر الموافقات ٢/٣.

(٥) انظر شفاء الغليل ص ١٠، تحقيق الدكتور حمد عبيد الكبيسي، رسالة دكتوراه.

(٦) ضوابط المصلحة ص ٣٣٠.

(٧) انظر المستصفى ٢/٣٤٥ وأصول الفقه لزكي الدين شعبان ١٣٠.

عنهم، وهم القُدْوَة والأسوة في النظر، لم تر لِوَاحِدٍ منهم في مجالس الاسْتِشْوَار تمهيد أصل، واستشارة معنى، ثم بناء الواقعة عليه ولكنهم يخوضون في وجوه الرأي من غير التفات إلى الأصول كانت أو لم تكن[٨].

وجاء في حُجّة الله البالغة: ولم يكن العمدة عند الصحابة إلا وُجْدَان الإطمئنان من غير التفات إلى طرق الاستدلال. كما ترى الأعراب يفهمون مقصود الكلام فيما بينهم وتثلج صدوردهم بالتصريح أو التلويح أو الإيماء.

ثم بعد وفاته ﷺ تَفرّقوا في البلاد وصار كل واحد مُقْتَدًى به في بلد من بلاد الإسلام، فكثرت الوقائع ودارت المسائل فاسْتَفْتوا فيها. فأجاب كل واحد حسب ما حفظه أو استنبط. وإن لم يجد فيها حفظه أو استنبط ما يصلح للجواب، اجتهد برأيه وعرف العلة التي علق رسول الله ﷺ الحكم عليها في منصوصاته فطرد الحكم حيثما وجدها لا يألو جهداً في موافقة غرضه عليه الصلاة والسلام[٩].

وهكذا كانت أحوال الصحابة رضوان الله عليهم ثم سار الذين يلونهم ثم الذين يلونهم على منوالهم في الفهم والاستنباط، وتعليل النصوص الشرعية لغرض التعدية كان أمراً مُسلماً وسائغاً طيلة القرن الأول والثاني الهجري. ولم نطلع على رأي ينكره، لأن العلماء في هذين القرنين كانوا يؤمنون بأن الشريعة الإسلامية جاءت لتحقيق المصالح، ودرء المفاسد تَفَضُّلاً ومِنّة من الله عزّ وجلّ على عباده.

وما من حكم شرعي إلا وهو يحقق مصلحة أساسها المحافظة على النفس أو العقل أو الدين أو النسل أو المال، وأن هذا يبدو من الشريعة في جملة مقاصدها، ولا يمكن أن يكون حكم شرعي إلا وهو متجه إلى ناحية من هذه النواحي[١٠]. وإذا كانت الغاية من تعليل النصوص هي تعدية أحكامها إلى الوقائع المتماثلة التي لم يرد فيها نص فلا بد لهذه الشريعة الغراء من تعليل

---

(٨) البرهان مخطوط بمكتبة الأزهر رقم ٩١٣.

(٩) انظر حجة الله البالغة.

(١٠) انظر الموافقات ٢/٨ والفكر السامي ٢/٩٧.

نصوصها حتى تحيط بجميع الوقائع المتجددة وهذا سر خلودها.

وتعليل النصوص بغرض التعدية لم يظهر فيه خلاف إلا في أثناء القرن الثالث الهجري حين ارتفع صوت بمنع تعليل النصوص الشرعية، وينادي بالعمل بالنص الشرعي وحده من غير بحث عن علة الحكم، وبالتالي من غير تعدية له إلى غير موضع النص.

وذلك الصوت هو صوت داوود بن علي الأصفهاني إمام الظاهرية المتوفي سنة ٢٧٠ هـ. رحمه الله وهو صاحب المذهب الظاهري، وأول من أخذ بالكتاب والسنة مع إلغاء العمل بالقياس[١١].

وذكر صاحب جمع الجوامع: أن داود الظاهري يقول بالقياس الجَلِي بخلاف ابن حزم فإنه يمنع جميع أنواع القياس[١٢].

وبسبب المحن والشدائد التي ألمت بصاحب هذا المذهب لم يحظ بالانتشار، وشُدِّدَ النكير عليه من معاصريه، وغيرهم وقاطعوه[١٣].

وقد كان لهذه الأحداث والشدائد أثرها في آرائه ومذهبه، فقل مقلدوه، وأنصاره، وصار أقرب إلى المذاهب السياسية والكلامية في ذلك العصر، التي كانت تأخذ طابع السرية، والكتمان منه إلى المذاهب الفقهية.

بقي مذهب الظاهرية ـ الذي يقف من الرأي والقياس وتعليل الأحكام الشرعية موقف المناهضة والإبطال ـ في ركود وانحسار إلى أن جاء ابن حزم المتوفي سنة ٤٥٦ هـ فبرز به المذهب في قوة واندفاع بعد أن عني بدراسته وتدريسه، ثم تَمكّن فيه، فكتب كتابيه الشهيرين «المُحَلّى والاحكام» وهما المرجع الأساسي لمذهب أهل الظاهر في الفروع والأصول[١٤].

---

(١١) انظر طبقات الشافعية للسبكي ٢/٢٨٤ ط الحلبي والفهرست لابن النديم ص ٣١٧ وميزان الاعتدال للذهبي ٢/١٦ ط الحلبي. وانظر الملل والنحل للشهرستاني ١/٢٠٦ ومحاضرة لأستاذنا الشيخ عبد الغني عن داود الظاهري.

(١٢) جمع الجوامع ٢/٢٤٢.

(١٣) انظر ميزان الاعتدال للذهبي ١/١٨٢ والإعلام ١/١٨٤.

(١٤) انظر مباحث التعليل للدكتور حمد عبيد الكبيسي ص ٦.

ومن الأفراد المشهورين بإنكار القياس النَّظّام ولكن إنكاره لم يأخذ طابع المذهب الجماعي، وقد وجد إنكار عليه من جميع أئمة المعتزلة بعده وردوا عليه، وهو من أوائل القائلين بإنكار القياس(١٥).

أما موقف الشيعة الإمامية من القياس. فهم فيه طائفتان:

طائفة فرّقت بين قياس تكون العلة فيه مستنبطة، وقياس علته ثابتة بالنص، فالأول أنكرته وأفاضت بذكر الأدلة النقلية والعقلية على رفضه، والنكير على من قال به، والآخر قالت به على خلاف فيما بينها في أن ذلك قياس أو تعميم للنص بطريق الدلالة اللفظية الحقيقية أو العرفية(١٦).

وطائفة لم تفرّق في القياس بين منصوص العلة ومستنبطها فكلا النوعين مردود لا يؤخذ به ولا يعول عليه(١٧).

مبدأ القول بالقياس يرجع إلى أن النصوص الشرعية متناهية، والوقائع غير متناهية، والناس في حاجة إلى بيان حكم الله في ما جدّ من وقائع.

والشيعة الإمامية مع قبولهم بتناهي النصوص إلا أنهم لا يرتِّبون على ذلك ضرورة الإجتهاد بالرأي، والقياس وتعليل النصوص، بل يرون أن وجود معصوم يمنحه الله العلم الإلهي، مع ما لديه من ميراث النبوة الذي أودعه الرسول عليه الصلاة والسلام عند أوصيائه، وكل وصي يعهد به إلى الآخر لينشره في الوقت المناسب له حسب الحكمة(١٨).

وهذا القول يلائم القول برد القياس ومنع التعليل. إذ اتباع المعصوم عندهم أولى من التثبت بالتعليل والقياس.

---

(١٥) انظر السرخسي ٢/١١٨ والبحر المحيط مخطوط دار الكتب رقم ٤٨٣ وانظر المغني للقاضي عبد الجبار ١٧/٢٩٢ والمعتمد لابن الحسيني البصري ٢/٧٢٤ ـ ٧٢٥ و ٧٤٥ ـ ٧٤٨.

(١٦) انظر التهذيب للحلّي ٣٠٤ ـ٣٠٧ وأصل الشيعة وأصولها ١٢٠ والمبادىء العامة للفقه الجعفري ٢٩٠

(١٧) انظر العدة للطوسي ص ٨٦ والتهذيب للحلّي ٣٠٢.

(١٨) انظر أصل الشيعة وأصولها ١١٨.

غير أن العصمة والإمامة وقف عند الشيعة الإمامية على المهدي الذي غاب في سراديب سامراء سنة ٢٦٥ هـ على ما يزعمون(١٩).

فكان لا بدّ في غيبته من العناية بضوابط الاستنباط خصوصاً وهم يذهبون إلى أنه ينبغي أن يُجتَهد، في كل عصر من العصور(٢٠).

ولذا تسامحوا في القول ببعض أنواع القياس ومحاولة تأصيل الأصول التي يرجع إليها المجتهد، وهي عندهم الكتاب والسنة والإجماع والعقل(٢١).

والإمامية يرون: أن العقل يمكنه الوصول إلى حكم الواقعة والحادثة بالنظر في المصلحة والمفسدة والمُحَسِّن والمُقبِّح الذاتين. وهم بهذا قد سلكوا مسلك المعتزلة في اعتبار أن العقل المجرد يدرك الأمر والنهي حيث لا يوجد في المسألة نص(٢٢).

أما جمهور علماء الشريعة فإنهم متفقون في القول بتعليل نصوص الأحكام الشرعية ولم يكن بينهم خلاف في أصل التعليل، بل الخلاف في الشروط التي يتوقف عليها القول بجواز التعدية. ولهم في ذلك أربعة أقوال:

الأول: أن الأصل في النصوص عدم التعليل حتى يقوم دليل التعليل.

الثاني: أن الأصل في النصوص التعليل بكل وصف صالح لإضافة الحكم إليه حتى يوجد مانع عن التعليل ببعض الأوصاف.

الثالث: أن الأصل في النصوص التعليل بوصف لكن لا بدَّ من دليل يميز الوصف عن الأوصاف.

الرابع: أن الأصل في النصوص التعليل، وإنه لا بدَّ من دليل يميز الوصف

---

(١٩) انظر الملل والنحل للشهرستاني وتاريخ التشريع للسائس والسبكي ١٤٥.

(٢٠) أصل الشيعة وأصولها ١٢٠ ـ ١٢١ ومباحث التعليل عند الأصوليين للدكتور حمد عبيد الكبيسي المجلد الأول دراسة عامة.

(٢١) انظر أصل الشيعة ١٢١.

(٢٢) انظر التهذيب للحلي ١٧ و ١٨ والعدة للطوسي ١١٧، ومذكرة أستاذنا الشيخ عبد الغني في الحسن والقبح في أصول الفقه ٦١ ـ ٦٥.

الـذي هو علة، ومـع ذلك، لا بـدّ قبل التعليـل والتمييز، من دليـل يـدل على أن النص الذي يراد استخراج علته معلل[٢٣].

توجيه الأقوال الأربعة:

وجـه القـول الأول: أن النص مـوجب للحكم بصفتـه لا بعلتـه لأن العلل الشرعية ليست من مدلولات النص، وبالتعليل ينتقل الحكم من الصيغة إلى العلة التي هي من الصيغـة بمثابـة المجاز من الحقيقـة، فلا يصـار إليه إلا بـدليل. لأن معـرفة صيغـة النص تتوقف على السمـاع توقف معـرفة الحقيقـة عليـه، ومعـرفـة المعنى الشرعي من النص لا تتوقف عليه، كمعرفـة المجاز، بـل أبعد من ذلـك، لأن المجـاز أحد نـوعي الكلام، وإذا كـان كذلـك، فالأصـل: هو العمـل بصيغة النص دون معناه، فلا يجوز ترك هذا الأصل وتغييره إلّا بدليل، كما لا يجـوز ترك الحقيقة وتغييرها إلّا بدليل.

وجه القول الثاني: إن الأدلة قائمة على حُجِّيّـة القياس من غيـر تفرقـة بين نص ونص فيكـون التعليـل هـو الأصـل، ولا يمكن التعليـل بجميـع الأوصـاف ولا بـالبعض دون البعض فتعيّن التعليل بكـل وصف إلّا أن يقوم مـانع، لمخـالفة نص أو إجماع أو معارضة أوصاف.

كما في رواية الحديث فإن الحديث لما كان حُجَّة، وكان العمل بـه واجباً، ولا يثبت الحديث إلّا بنقل الرواة. وإجماع الرواة على رواية كلّ حديث متعـذرة، صارت رواية كل عدل حجة لا تترك إلا لمانع، بأن يخالف الحديث دليلاً قطيعاً، من نص أو إجمـاع، أو يظهـر فسق الـراوي، فكـذلـك تعليـل النص، لمـا تعـذر بالجميع يجعل كل وصف علة، إلّا لمانع[٢٤].

وجه القول الثالث: إنه لا يمكن التعليل بجميع الأوصاف، ولا بكل واحد، لأن منها ما هـو قاصـر يوجب منـع تعديـة الحكم عن الأصل، ومنهـا ما هـو متعد

---

(٢٣) انـظر كشف الأسرار على أصـول البزدوي ٣/٢٩٣ وشـرح التلويح على التنقيـح لصدر الشـريعة والتفتـازاني ٢/٦٤ وإعلام المـوقعين ٢/٢٠، وتقويم الأدلـة ص ٦٠٠ والبحـر المحيط ٣/٤١، ونزهة المشتاق شرح اللمع لابن إسحاق ص ٧٠٥.

(٢٤) انظر كشف الأسرار ٣/٢٩٥ ـ ٢٩٦ والتلويح ٢/٦٤.

يـوجب التعديـة إلى الفرع، وهـذا تناقض، فتعيّن البعض، والتعليـل شـرع تـارة للقياس وتارة لقصر الحكم على محل النص، ولمـا انتفى التعليل بـالجمع وجب بواحد من الجملة، وهذا مجهول، والتعليـل بالمجهـول باطـل، فلا بـدّ من دليل يعيّن وصفاً من سائر الأوصاف للتعليل[٢٥].

وجه القول الرابع: إن الظاهر، وهو أن الأصل في النصوص التعليل، إنما يصلح للدّفع دون الإلزام ولذلك نحتاج قبل الشروع في التعليل إلى إقامة الـدليل على كـون الأصل أي النص الـذي يراد تعليله معلل في الحـال، وليس بمقتصـر على مورده بل يعدى حكمه إلى غيره.

وذلك مثال استصحاب الحال. فإنه لما كان ثابتاً بطريق الظاهر صح حَجّـة دافعة لا ملزمة، حتى أن حياة المفقود لمّا كانت ثابتة بـطريق الاستصحاب تجعـل حجة لدفع الاستحقاق، حتى لا يـورث مالـه، ولا يصلح سبباً لـلاستحقاق، حتى لو مات قريبه لا يرثه المفقود، لاحتمال الموت. وكذلـك مجهول الحـال إذا شهد لا ترد شهادته باحتمال كونه رقيقاً إذ الأصـل في الإنسان الحـرية، ولكن لـو طعن الخصم في حريته لم يصر حجة عليـه باعتبـار الأصل، لاحتمـال زواله بعـارض، فكذلك إذا قام الدليل على كون الأصل معللاً لم يبق الاحتمال فصار حجة[٢٦].

من المعلوم: أن التعليـل بمعنى ورود النص مقـرون بعلة بقـطع النـظر عن تعدية الحكم بواسطة العلة إلى غير محل النص ـ لا ينازع فيه أحد حتى الظاهرية، لأنه وارد في الكتاب والسنة[٢٧].

وأن القول بالتعليل لا يستلزم القول بالقياس، ولكن القول بالقيـاس يستلزم القـول بـالتعليـل، لأن العلة ركن من أركـان القيـاس عنـد جميـع القـائلين بـــه، ولا تعدية للحكم إلّا بها.

إذا علمنا هذا فإن الأقوال الأربعـة المتقدمـة ليست متباينـة في أصل القـول

---

(٢٥) انظر المصدر السابق.

(٢٦) انظر المصدر السابق ٢/٢٩٧.

(٢٧) انظر كتاب الأحكام لابن حزم ١١٣٠ ونزهة المشتاق ٧٠٥.

بتعليل النصوص وبالقياس وإنما الاختلاف في طبيعة النصوص. هل الأصل فيها عدم التعليل إلّا لدليل يدل على التعليل أم أن الأصل فيها التعليل إلّا لمانع يمنع من التعليل.

وهذه هي نقطة الخلاف بين القول الأول والأقوال الثلاثة بعده، ولا يترتب على هذا الخلاف نفي للتعليل أو القياس على وجه العموم بل يترتب عليه الحد من دائرة القياس على القول الأول أو إفساح المجال على القول الثاني.

أما القول الثالث والرابع فهما يتفقان مع الثاني في أن الأصل في النصوص التعليل، إلّا أنهما يزيدان عليه بقيود تتعلق بالوصف الذي يكون علة، فالقول الثالث يشترط دليلاً يميز الوصف عن غيره، ويزيد عليه القول الرابع بقيد، وهو أن يكون النص الذي يراد تعليله قد دل على كونه معللاً.

فالجمهور يلحقون اللاحق من الوقائع بالسابق منها عن طريق القياس فيما له نظير منصوص عليه، وعن طريق المصالح المرسلة والاستحسان عن طريق القواعد الكلية العامة. فالقياس عندهم هو أول طريق يلجأ إليه المجتهد فيما لا نص فيه، لأن الإلحاق بواسطة الإشتراك في المعنى الجزئي أقوى من الإلحاق عن طريق الاشتراك في المعنى الكلي، كما أن الاشتراك بالنوع أقوى من الاشتراك بالجنس.

أما موقف من لا يرى تعليل النصوص والقياس من الوقائع المستجدة، فإنه لا يتركها سدًى، بل يحاول اعطاءها حكماً ولكن كيف يكون ذلك؟.

يقولون إن النصوص شاملة لجميع السابق واللاحق من الوقائع والأحداث بطريق عُمومات الأسماء اللغوية من غير احتياج إلى استنباط أو قياس[٢٨].

ومسلك الجمهور أسلم وأضبط من مسلك أهل الظاهر في استيعاب ما جَدّ من وقائع، وأحداث لأن المعاني الشرعية قد تغاير المعنى اللغوي، ولذلك لا يمكن ضبطها في كثير من الأحيان إلّا بواسطة قرائن الأحوال والأعراف والعادات. ومسلك الصحابة يؤيد طريقة الجمهور.

---

(٢٨) انظر جمع الجوامع بشرحه ٢/٢٤٢.

ودائرة استعمال القياس عند القائلين به قد تختلف من مذهب إلى آخر[٢٩] كما تقدم في الكلام على القياس.

العلة: وهي إذا أطلقت في لسان أهل الاصطلاح، فإنها تشمل أمور ثلاثة:

الأول: هو ما يترتب على الفعل من نفع أو ضرر مثل ما يترتب على الزنى من اختلاط الأنساب وما يترتب على القتل من ضياع النفوس، وإهدارها، وما يترتب على البيع الذي هو مبادلة مال بمال من نفع كل من المتبادلين، ورفع الحرج والمشقة عنهما ولو لم يتبادلا.

الثاني: مايترتب على تشريع الحكم من مصلحة أو دفع مضرة، كالذي يترتب على إباحة البيع من تحصيل النفع السابق، وما يترتب على تحريم الزنى، والقتل، وشرع الحد، والقصاص، من حفظ الأنساب، والنفوس.

الثالث: وهو الوصف الظاهر المنضبط الذي يترتب على تشريع الحكم عنده مصلحة للعباد كنفس الزنى والقتل، ولفظي الإيجاب والقبول مثل «بعت واشتريت».

فإن هذه الأمور الثلاثة يصح تسميتها بالعلة، فيقال: علة نقل الملك وإباحة الانتفاع في البيع: هو الإيجاب والقبول، أو ما فيه من نفع أو دفع الحرج والضيق والمشقة، ويقال علة وجوب القصاص هي نفس القتل أو ما فيه من ضرر وهو إهدار الدماء، أو دفع العدوان وحفظ النفوس[٣٠].

ولكن علماء الأصول فيما بعد خصّوا الأوصاف باسم العلة وإن قالوا إنها علة مجازاً، لأنها ضابطة للعلة الحقيقية، وسموا ما يترتب على الفعل من نفع أو ضرر حكمة مع اعترافهم بأنها العلة على الحقيقة، وسموا ما يترتب على تشريع الحكم من منفعة أو دفع مضرة بالمصلحة أو مقصد الشارع من التشريع، وبعضهم أطلق عليه الحكمة كما أنهم قالوا: إنه العلة الغائية، وفي جواز التعليل بالحكمة، والمصلحة خلاف[٣١].

---

(٢٩) انظر الأحكام للآمدي ٤/٨٦ وما بعدها ط المعارف.

(٣٠) انظر تعليل الأحكام ص ١٣ للدكتور حمد عبيد الكبيسي.

(٣١) انظر المصدر السابق ١٣ وجمع الجوامع بحاشية العطار ٢/٢٨٠.

فالعلة عند الجمهور هي: الوصف المعرف للحكم[٣٢] وذلك كالاسكار فمعنى كون الاسكار علة إنه معرّف - أي علامة - على حرمة المسكر كالخمرة والنبيذ. فإذا قال الشارع حرمت الخمر للإسكار. استفيد من ذلك النص - دون النظر إلى العلة - حرمة الخمر للإسكار كما يستفاد من التعليل بالإسكار كونه علامة ثبوت الحكم لا غير. أي يستفاد أن خصوصية الخمر ملغاة، فهي والنبيذ سواء. فالإسكار معرف لحكم الخمر من حيث أنه يلحق به غيره.

وعرفها البزدوي من الحنفية: بأنها ما جعل علما على حكم النص مما اشتمل عليه النص، وجعل الفرع نظيراً له في حكمه بوجوده فيه. وقال أيضاً: هي عبارة عما يضاف إليه وجوب الحكم ابتداء: مثل البيع للملك، والنكاح للحل، والقتل للقصاص وما أشبه ذلك، لكن علل الشرع غير موجبة بذواتها، وإنما الموجب للأحكام هو الله عزّ وجلّ[٣٣].

فتعاريفهم ترجع إلى معنى واحد وإن اختلفت العبارات.

المبحث الأول: في تعريف المصلحة مع بيان خصائص المصلحة الشرعية

المصلحة في اللغة

إذا تتبعنا معاجم اللغة نجد أن للمصلحة إطلاقين:

أحدهما: أنها تطلق ويراد منها الفعل الذي فيه صلاح بمعنى النفع وهذا إطلاق مجازي. من باب إطلاق السبب على المسبب، كما يطلق على الأعمال إنها مصالح مثل طلب العلم فإنه مصلحة لأن العلم سبب للمنفعة المعنوية وكما يقال في الزراعة والتجارة إنهما مصلحة لأنهما سبب للمنافع المادية.

وإذا كانت المصلحة بهذا المعنى فإنها ضد المفسدة لأنهما ضدّان لا يجتمعان كما جاء ذلك في القاموس المحيط «الصلاح ضد الفساد، والمصلحة

---

(٣٢) انظر جمع الجوامع ٢/٢٧٢ والمحصول ٣ ص ٤١٣ مخطوط مكتبة الأزهر رقم ٢١٤٧ والأسنوي ٣ ص ٥٦.

(٣٣) انظر كشف الأسرار ٣/٣٤٤ وج ٤/١٧١ -١٧٢.

واحدة المصالح، واستصلح نقيض استفسد» وفي مختار الصحاح «الصلاح ضد الفساد، وبابه: دخل والمصلحة واحد المصالح، والاستصلاح ضد الاستفساد» وفي المصباح المنير «صلح الشيء صلوحاً من باب قعد. وهو خلاف فسد، وفي الأمر مصلحة أي خير والجمع مصالح».

الثاني: أن المصلحة كالمنفعة لفظاً ومعنى هذا إطلاق حقيقي. بخلاف الأول. فهي إما اسم للواحدة من مصالح كالمنفعة للواحدة من منافع، أو مصدر بمعنى الصلاح كالمنفعة بمعنى النفع. كما جاء ذلك في المعجم الوسيط «المصلحة الصلاح والنفع، وصلح صلاحاً وصلوحاً زال عنه الفساد وصلح الشيء كان نافعاً أو مناسباً، يقال: أصلح في عمله أتى بما هو صالح نافع. فالمصلحة مفعلة من الصلاح وهو كون الشيء على هيئة كاملة بحسب ما يراد ذلك الشيء له كالقلم يكون على هيئة المصلحة للكتابة، والمدية على هيئة المصلحة للقطع.

فالمصلحة إذا أطلقت على ما يتعاطاه الإنسان من الأعمال الجالبة لنفعه كان الإطلاق مجازاً مرسلاً، كالزراعة المؤدية إلى حصول المطعومات، والتجارة المؤدية إلى الربح. وإن أطلقت على نفس المنفعة كان الإطلاق حقيقياً.

المصلحة في الشرع

أما تعريف المصلحة وتعيين المقصود منها: فلعلماء الأصول فيه عبارات مختلفة، فمنهم من لاحظ في تعريفه السبب الموصل إلى النفع، ومنهم من لاحظ نفس السبب الذي يترتب على السبب. وإليك بيان ذلك بعرض اراء بعضهم في مفهوم المصلحة.

رأي الإمام الغزالي

يرى الغزالي أن المصلحة في الأصل عبارة عن جلب منفعة أو دفع مضرة ثم بين مقصوده من المصلحة بقوله «ولسنا نعني بها ذلك فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق، وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم. ولكننا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة، وهو أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم وعقلهم، ونسلهم، ومالهم، فكل

مـا يتضمن هذه الأصـول فهو مصلحـة وكل مـا يفوت هـذه الأصول فهـو مفسدة، ودفعه مصلحة» ثم قال: وإذا أطلقنا المعنى المخيل أو المناسب في بـاب القياس أردنا به هذا الجنس[٣٤].

وقال في موضع آخر «وقد يعبر عن التحصيـل لجلب المنفعة وقـد يعبر عن الإبقـاء بدفـع المضرة، يعني أن مـا قصد بقـاؤه فانقـطاعـه مضـرة، وإبقـاؤه دفـع للمضرة.

فـرعايـة المقاصـد عبارة حـاوية لـلإبقاء، ودفـع القواطـع والتحصيـل على الابتداء، وجميع أنواع المناسبـات، ترجـع إلى رعايـة المقاصـد، وما انفـك عن رعاية أمر مقصود فليس مناسباً[٣٥].

فالغزالي يرى أن المصلحة في الأصل ترجع إلى ما يحقق قصـد المكلف، ولكنه يعني بالمصلحة ما يرجع إلى تحقيق قصد الشارع من الخلق الـذي يتضمن حفظ المقاصد الخمسة.

رأي الخوارزمي

وهو فـي تعريفه للمصلحة يتفق مع الإمام الغزالي في مفهـومها وإن كـان مخـالفاً لـه في الإيجاز، وتضييق الـدائرة بحسب ظـاهر العبـارة: إذ يقـول: «هي المحافظة على مقصود الشرع بدفع المفاسد عن الخلق» فإذا دققنا النظر في عبارة الغزالي وهذه العبـارة نجدهمـا يتفقان من حيث المعنى، لأن دفـع المفاسـد على الخلق يلزم منـه تحصيل المصـالـح، كمـا أن دفـع المصـالـح يلزم منـه حصـول المفاسد لأنهما ضدان فـرفع أحـدهما يستلزم إثبـات الآخـر، فـالامتناع عن فعـل الزنى وقتل النفس وشرب الخمر فيه مصلحـة وإذا كانت المصلحـة تحصل بـطريق دفع المفسدة، فيكون حصولهـا بطريق الجلب أولى، ولعـلّ هذا هـو السر في أن الخوارزمي اكتفى بإحدى الحالتين عن الأخرى.

---

(٣٤) انظر شفاء الغليل ١٠٢ والمستصفى ١/٢٨٤.

(٣٥) انظر المصدر السابق ١٠٣.

رأي العز بن عبد السلام [٣٦]

لقد تعرض العز لبيان المصلحة في مواطن كثيرة وبعبارات عديدة في كتابه قواعد الأحكام: وإليك فقرات مما قاله فيها:

فقال: المصالح أربعة أنواع: اللذّات وأسبابها، والأفراح وأسبابها. والمفاسد أربعة أنواع، الآلام وأسبابها، والغموم وأسبابها[٣٧].

وفي موضع آخر قال: «المصالح ضربان: أحدهما حقيقي وهو الأفراح واللذّات والثاني مجازي وهو أسبابها، وربما كانت أسباب المصالح مفاسد فيؤمر بها أو تباح لا لكونها مفاسد بل لكونها مؤدية إلى المصالح، وذلك كقطع الأيدي المتآكلة حفظاً للأرواح. وكالمخاطرة بالأرواح في الجهاد وكذلك العقوبات فأنها ليست مطلوبة لكونها مفاسد، بل للمصلحة المقصودة من شرعها، كالقطع والقتل والرجم أوجبه الشارع، لتحصيل ما يترتب عليها من المصالح الحقيقية وتسميتها بالمصالح من مجاز تسمية السبب باسم المسبب، وكذلك المفاسد ضربان أحدهما حقيقي وهو الغموم، والآلام، والثاني مجازي وهو أسبابها. وربما كانت أسباب المفاسد مصالح فينهي الشرع عنها لا لكونها مصالح، بل لأدائها إلى المفاسد[٣٨].

وفي موضع ثالث يقول «ويعبر عن المصالح والمفاسد بالخير والشر، والنفع والضر، والحسنات والسيئات. لأن المصالح كلها خيور نافعات حسنات، والمفاسد بأسرها شرور مضرات سيئات، وقد غلب في القرآن استعمال الحسنات في المصالح والسيئات في المفاسد[٣٩].

هذا بعض ما جاء في كلامه عن المصلحة، وهو يرى أنها تنقسم إلى حقيقيّة ومجازية، ويرى أن المفسدة قد تكون طريقاً وسبباً مؤدياً إلى المصلحة، وأن

---

(٣٦) العز بن عبد السلام: هو سلطان العلماء أبو محمد عزّ الدين بن عبد السلام المصري الشافعي توفي عام ٦٦٠ هـ وله كتاب قواعد الأحكام في مصالح الأنام: جزءان.

(٣٧) انظر قواعد الأحكام ١/١٢

(٣٨) المصدر السابق ١/١٤.

(٣٩) المصدر السابق ١/١٠.

المصلحة قد تكون أيضاً سبباً مؤدياً إلى المفسدة، وفي هاتين الحالتين يكون إطلاق المصلحة إطلاقاً مجازياً، ويدخل في هذا كل ما يلحق الجسم من عمليات جراحية وقطع الأيدي علاجاً، والمخاطرة بالأرواح في الجهاد. وكل ألوان العقوبات الشرعية، وطلب الفعل أو الترك في هذه الحالة يكون من حيث المصلحة المقصودة من شرع الحكم.

وقد وضع العز ضابطاً لمعرفة المصالح والمفاسد فقال: «ومن أراد أن يعرف المناسبات، والمصالح والمفاسد رَاجحها من مرجوحها فليعرض ذلك على عقله بتقدير أن الشرع لم يرد به ثم يبنى عليه الأحكام، فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذلك إلا ما تعبد الله به عباده، ولم يَقِفهُم على مصلحته أو مفسدته[٤٠]».

رأي صفي الدين محمد عبد الرحيم الهندي

جاء في نهاية الأصول إلى علم الأصول[٤١] لصفي الدين الهندي عند الكلام على تعريف المناسب المرسل ما يأتي: المناسب في الأحكام عند من لم يعلل أفعال الله تعالى. يقول: إنه الملائم لأفعال العقلاء في العادات، ومن يعللها يقول: إنه سعى إلى ما يوافق الإنسان تحصيلاً وإبقاء، والمراد من التحصيل جلب المنفعة، وهي عبارة عن اللذة أو ما كان طريقاً إليها، والمراد من الإبقاء إزالة المضرة وهي الآلام، وما يكون طريقاً إليها، وهما من الأمور الوجدانية.

وهذا التعريف قريب من عبارة العز بن عبد السلام، لأن كليهما جعل المصلحة عبارة عن اللذة، أو ما كان طريقاً إليها والمضرة أو المفسدة ما كانت آلاماً أو ما يكون طريقاً إليها، ويشارك الإمام الغزالي بعبارة تحصيلاً أو إبقاء، وفي تفسير التحصيل والإبقاء. لأن الغزالي يقول: وقد يعبر عن التحصيل بجلب المنفعة وقد يعبر عن الإبقاء بدفع المضرة.

---

(٤٠) المصدر السابق.

(٤١) هذا الكتاب مخطوط بدار الكتب لمؤلفه صفي الدين الهندي المتوفي سنة ٧١٥ كما قال صاحب كشف الظنون. أو للإمام أحمد بن علي بن الساعاتي البغدادي.

رأي الطوفي[٤٢]

يرى الطوفي: أن المصلحة بحسب العرف تطلق على السبب المؤدي إلى الصلاح والنفع كالتجارة المؤدية إلى الربح، وبحسب الإطلاق الشرعي هي: عبارة عن السبب المؤدي إلى مقصود الشارع عبادة أو عادة، ثم هي تنقسم إلى ما يقصده الشارع لحقه كالعبادات، إلى ما يقصد لنفع المخلوقات وانتظام أحوالهم كالعادات[٤٣].

هذا التعريف يتفق مع ما ذهب إليه الغزالي لأنه بين الإطلاق العرفي للمصلحة بقوله: تطلق على السبب المؤدي إلى الصلاح والنفع، وهذا ما عبّر عنه الغزالي بأن المصلحة في الأصل عبارة عن جلب منفعة أو دفع مضرة. ثم بعد ذلك اتفقا في أن المصلحة الشرعية هي ما كان مؤدياً إلى حفظ مقصود الشارع، ولكن الطوفي يقسّم مقصود الشارع إلى ما قصده لحقه، وإلى ما قصده لنفع المخلوقين وانتظام أحوالهم. وهذا ما يرجع إلى ما اصطلح عليه العلماء من تقسيم الحقوق إلى حقوق لله وحقوق للمكلف.

نأخذ من عبارات علماء الأصول المتقدمة الأمور الآتية:

أولاً: إن المصلحة تطلق باطلاقين: أحدهما مجازي من باب إطلاق السبب على المسبب. والثاني حقيقي وهو ما يترتب على السبب من نفع أو خير، وأن المفسدة على الضِّد من المصلحة. وهذا واضح في تعريف العز بن عبد السلام وصفي الدين. فاطلاق المصلحة على الأعمال المؤدية إلى النفع إطلاق مجازي، وإطلاقها على نفس النفع المترتب على الفعل إطلاق حقيقي. وقد لاحظنا هذين الإطلاقين في المعنى اللغوي للمصلحة.

---

(٤٢) نجم الدين الطوفي: هو أبو الربيع سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم بن سعيد ينسب إلى طوفى «وهي قرية من أعمال «مرمر» من سواد بغداد وتوفي عام ٧١٦ وهو حنبلي ومتهم بالتشيع. أنظر المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي للأستاذ مصطفى زيد ص ٦٧ وما بعدها.

(٤٣) انظر رسالة الطوفي ضمن مجموعة رسائل بدار الكتب رقم ٦١٢ أصول ص ٤٨. والمصلحة في الشريعة الإسلامية للأستاذ مصطفى زيد ٤٨.

وفي نظري أن إطلاق المصلحة على المعنى الحقيقي أولى لأن أفعال المكلفين لا تقصد لذاتها بل تقصد باعتبار مآلاتها. ونرى بعض المعاصرين(٤٤) يعرف المصلحة بأنها وصف للفعل يحصل به الصلاح أي النفع منه دائماً أو غالباً للجمهور أو الآحاد.

ولكنه لم يوضح لنا ما يعني بوصف الفعل، ولعلّه يقصد الأثر المترتب على الفعل. كالبيع فإنه فعل من البائع والمشتري. والأثر المترتب عليه هو نقل ملكية الثمن إلى البائع. والسلعة إلى المشتري. وكقطع يد السارق فإنّ القطع فعل، والأثر المترتب عليه حماية الأموال وحفظها من الإعتداء عليها بالسرقة، وجميع أنواع العقوبات لا تعتبر مصلحة إلّا باعتبار ما تؤول إليه كما جاء ذلك في كلام ابن عبد السلام.

ثانياً: إن دفع المفاسد يعتبر من المصالح: وجاء ذلك في كلام الغزالي قوله: «وكل ما يفوِّت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعه مصلحة» وفي تعريف الخوارزمي حيث قال: هي المحافظة على مقصود الشارع بدفع المفاسد عن الخلق وفي كلام العز بن عبد السلام «وربما كانت أسباب المصالح مفاسد فيؤمر بها أو تُباح ويؤخذ هذا المعنى من كلام صفي الدين الهندي. فالمصلحة تحصل بالجلب وبالدفع. والمفسدة كذلك.

ثالثاً: نأخذ من كلام الجميع: أن المصلحة المعنية عندهم هي ما كانت راجعة إلى قصد الشارع لا إلى قصد المكلف المجرد، لأن المصالح تعتبر من حيث رَسم الشرع وحدّه لأنها لو رجعت إلى أهواء الناس وشهواتهم لنقضت الشريعة من أساسها لأن الإنسان قد يرى المصلحة في شرب الخمر وأكل الربا وقتل النفس وهذا يناقض قصد الشارع من التشريع الذي وضعه لإخراج المكلفين عن داعية أهوائهم، لأن في اتباع أهوائهم مفسدة. وقد قال الله تعالى: **﴿ولو اتَّبع الحقُّ أهواءهم لفسدت السموات والأرض﴾**(٤٥) ولأن الأهواء تختلف في الأمر

---

(٤٤) الشيخ محمد الطاهر بن عاشور في كتابه مقاصدالشريعة الإسلامية ط تونس.

(٤٥) سورة المؤمنون آية: ٧١.

الواحد. ولا تتفق إلّا في القليل النادر. وقد يكون الأمر نافعاً لشخص دون آخر كما يكون نافعاً له في وقت دون وقت، لأن المنافع والمضار بالنسبة للحياة الدنيا إضافية.

فهذا الاختلاف يقتضي عدم اعتبار المصالح بحسب الأهواء ولذا قال الغزالي: ونعني بها المحافظة على مقصود الشارع. وقال: الطوفي هي السبب المؤدي إلى مقصد الشارع: وقال العز بن عبد السلام «كذلك العقوبات ليست مطلوبة لكونها مفاسد بل للمصلحة المقصودة من شرعها».

فقصد المكلف المجرد عن اتباع الشرع ليس له اعتبار في نظر الجميع.

رابعاً: جميع المصالح الشرعية كبيرة كانت أو صغيرة تتصل من قريب أو بعيد بالمقاصد الخمسة، وهي الدين ـ والنفس ـ والعقل ـ والنسل ـ والمال. وكل مصلحة ترجع إلى هذه قد حظيت برعاية من الشارع. وكل مصلحة لا تحظى برعاية الشارع فليست بمصلحة شرعية، وإن كانت مصلحة في نظر المكلف ولذا قال الغزالي: وجميع أنواع المناسبات ترجع إلى رعاية المقاصد، وما انفك عن رعاية أمر مقصود فليس مناسباً[٤٦].

وبعد هذا الرأي الذي قدمناه نستطيع القول، بأن المصلحة الشرعية: هي الأثر المترَتب على الفعل بمقتضى الضوابط الشرعية التي ترمي إلى تحقيق مقصود الشارع من التشريع جلباً لسعادة الدارين.

خصائِص المصلحة الشرعية:

لقد قلنا: إن المصلحة قد تطلق على ما يحقق قصد المكلف، وعلى ما يحقق قصد الشارع، ولذلك لا بدَّ لنا من بيان الخصائص التي تميز المصلحة الشرعية عن غيرها.

الخاصة الأولى: إن المصلحة مصدرها هُدَى الشرع، وليس هوى النفس أو العقل المجرد، لأن العقل البشري قاصر. لأنه محدود بالزمان والمكان، ولأنه

---

(٤٦) انظر شفاء الغليل ص ١٠٣.

لا يستطيع التجرد عن مؤثرات البيئة، وبواعث الهوى، والأغراض، والعواطف، ولأنه جاهل بالماضي، والحاضر، وأشد جهلاً بالمستقبل، ولذلك كله لم يحظ بالعصمة عن الخطأ والزّلل فهو جاهل وقاصر عن الإحاطة، والقاصر لا يحسن التقدير والتدبير فلا بد له من ولاية أو وصاية، ووليّه ووصيه هِدَايَة الشرع، وليست له صلاحية الاستقلالِ بدَرْكِ المصالح بعيداً عن الوصاية، وبدون رعايةِ الشرع ﴿ومن أضل ممن اتبع هواه بغير هدًى من الله﴾(٤٧).

ولا ينقض هذا ما جاء في قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام من أن معظم مصالح الدنيا، ومفاسدها معروف بالعقل، إذ لا يخفى على عاقل، قبل ورود الشرع أن تحصيل المصالح المحضة، ودرء المفاسد المحضة عن نفس الإنسان وعن غيره محمود حسن، وأن تقديم أرجح المصالح فأرجحها محمود حسن وأن درء أفسد المفاسد فأفسدها محمود حسن، وأن تقديم المصالح الراجحة على المرجوحة محمود حسن، وإن درء المفاسد الراجحة على المصالح محمود حسن ثم قال: واتفق الحكماء على ذلك وكذلك الشرائع على تحريم الدماء والأبضاع والأموال، والأغراض وعلى تحصيل الأفضل فالأفضل من الأقوال والأعمال(٤٨) هذا الكلام لا يدل على صلاحية العقل للاستقلال بإدراك المصالح: لأننا نعني بالمصالح ما يشمل الدنيوية والأخروية وهذا يخص معظم مصالح الدنيا فقط، لأنه قال: أما مصالح الآخرة، ومفاسدها فلا تعرف إلاّ بالنقل « وحتى بالنسبة لمصالح الدنيا فاننا نجد قصور العقل في إدراكها قبل ورود الشرع كما في عادة وأد البنات، وقتل الأولاد عند العرب في الجاهلية فإنهم لو لم يروها مصلحة لما فعلوها، ولذلك شنع عليهم القرآن هذا الفعل، لأن قتل الأولاد من أعظم المفاسد ولذلك خُصَّ بالنهي وقُدِّم على النهي العام. كما جاء في القرآن ﴿ولا تقتلوا أولادكم خَشْيَةَ إمْلَاق﴾(٤٩) ثم قال: ﴿ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلاّ بالحقِّ﴾(٥٠).

---

(٤٧) سورة القصص آية: ٥٠

(٤٨) الجزء الأول ص ٥.

(٤٩) سورة الإسراء آية: ٣١.

(٥٠) سورة الإسراء آية: ٣٣.

وأما ما ذكره من اتفاق الحكماء فلم نعرف مراده بالحكماء، فإن كان يريد بذلك الفلاسفة فإنهم لا يزالون مختلفين، وأما اتفاق الشرائع إن كان يعني بها السماوية فإنها تعتبر شريعة الله إلى أن حرفها أتباعها أو يرد عليها النسخ، وهم الآن في حل من قيودها ومصالحهم فوق جماجم الآخرين.

وكلامنا لا يمنع من إشارة العقول إلى جهة المصالح والمفاسد وتحذيرها عن المهالك، وترغيبها في جلب المنافع والمقاصد[٥١]. أما كونه يستقل بإدراك المصلحة فَلَا، لأنه لو استطاع إدراك جميع مصالح الدنيا والآخرة لم يكن لمجيء الشرع داع لأنه يكون بمثابة تحصيل الحاصل، وهذا عبث تعالى الله عنه علواً كبيراً، ولو كان يدرك جميع مصالح الدنيا، دون الآخرة لكان مجيء الشرع قاصراً على بيان مصالح الآخرة وهذا لم يقل به أحد من علماء الشريعة، بل الاتفاق حاصل على أن الشريعة جاءت لبيان مصالح الدنيا والآخرة على حد سواء. وعليه تكون الكلمة العليا في تحديد المصالح والمفاسد للشرع دون العقل كما يؤيد ذلك ويوضحه قول الإمام الغزالي :عَرَفْنَا من أدلة الشرع، أن الله تعالى بِبعْثَةِ الرسل، وبتمهيد بِسَاطِ الشرع أراد صلاح أمر الخلق في دينهم ودنياهم ونعقل ذلك من الشرع لا من العقل[٥٢].

وقول الشاطبي: العادة تُحِيلُ استقلال العقول في الدنيا بإدراك مصالحها ومفاسدها على التفصيل[٥٣].

وإذا كان صلاح أمر الخلق في دينهم ودنياهم لا يعقل إلا من الشرع، وأن العادة تحيل استقلال العقل بإدراك المصالح الدنيا على التفصيل كما ذكرنا، فلا يجوز إذنْ بناء حكم على مصلحة مُجرَّدَةٍ دون الرجوع إلى نصوص الشرع وقواعده، ومبادئه العامة، ومقاصده.

لأنه لو جاز للعقل تخطي مأخذ النقل لجاز إبطال الشريعة بالعقل، وهذا محال. وبيان ذلك: إن معنى الشريعة أنها جاءت لتحد للمكلفين حدوداً في

---

(٥١) شفاء الغليل ١٠٤.

(٥٢) شفاء الغليل ١٣٠.

(٥٣) الموافقات ٢/٤٨.

أفعالهم وأقوالهم واعتقاداتهم، وهو جملة ما تضمنته. فإن جاز للعقل تعدي حَدٍّ واحد لجاز له تعدّي جميع الحدود، لأن ما ثبت للشيء يثبت لمثله، وتعدي حد واحد هو معنى إبطاله، وإن جاز إبطال واحد جاز إبطال السائر وهذا لا يقول به أحد لظهور بطلانه(٥٤).

الخاصة الثانية: إن المصلحة والمفسدة في الشريعة الإسلامية ليست محدودة بالدنيا وحدها، بل باعتبار الدنيا والآخرة مكاناً وزماناً لجني ثمار الأعمال. وبيان ذلك أن المصلحة هي المنفعة أو الوسيلة إليها كما تقدم في بيان حقيقتها. فكل عمل أثمر لصاحبه منفعة ـ وإن جاءت الثمرة متأخرة ـ يعتبر عملاً صالحاً، ويختلف مدى تأخر الثمرة من عمل لآخر. فقد يتأخر ساعات كما في المؤاجرة باليوم، وقد تكون بالأسبوع أو الشهر، وقد تمتد لفترة أطول من هذا إلى أن تصل إلى ما بعد الموت. وهو ما يسمى بثواب الآخرة.

فكل عمل يغلب على ظن فاعله أنه يثمر في المستقبل منفعة راجعة له، يعطي حكم المصلحة ما دام يربطه بالمستقبل، غَيْرَ أن حقيقة المستقبل تختلف في نظر الناس فمنهم من لا يؤمن بالحياة الآخرة، وهذا ينتهي المستقبل في نظره بانتهاء حياة الإنسان في الدنيا بالموت، ومنهم من يؤمن بالحياة الآخرة كإيمانه بالحياة الدنيا وزيادة فهذا يضع الأعمال في مِعْيَارِ الزمن الواسع الذي يحيط بالدنيا والآخرة، ويمتد به الأمل القوي إلى ما بعد الموت بخلاف الفريق الأول الذي لا يرجو لقاء ربه فإن نظره لا يتجاوز حدود الدنيا الفَانية(٥٥).

وقد أفاض القرآن بمختلف الأدلة على وجود الحياة المستقبلة وبين أنها محل لجني ثمرة الأعمال الصالحة فقال تعالى: **﴿وابتَغِ فيما آتاك الله الدار الآخرة﴾**(٥٦) وقال: **﴿ومن أراد الآخرة وسَعَى لها سَعْيَها وهو مؤمن فأولئك كان سعيهم مشكوراً﴾**(٥٧) فالدنيا مزرعة للآخرة، وميدان للامتحان كما قال الله

---

(٥٤) انظر الموافقات ١/٨٧ ـ ٨٨

(٥٥) انظر ضوابط المصلحة للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي ص ٤٥١ وما بعدها.

(٥٦) سورة القصص آية: ٧٧.

(٥٧) سورة الإسراء آية: ١٩.

تعالى: ﴿ونبلوكم بالشر والخير فتنة وإلينا ترجعون﴾[٥٨] وقال: ﴿تبارك الذي بيده الملك وهو على كل شيء قدير الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملاً وهو العزيز الغفور﴾[٥٩].

وبناء على هذا الشمول كان أبرز صفة من صفات الشرائع الإلهية بإجماع علمائها أنها جاءت لما فيه صلاح الناس في معاشهم ومعادهم. أي يلزم من تطبيقها حصول السعادة لهم في الدارين.

ويترتب على ذلك أنه لا يجوز للباحث أن يحكم على فعل بأنه مصلحة بناء على ماله من الظواهر والآثار الدنيوية، حتى يكون على بينة من آثاره الأخروية أيضاً وذلك عن طريق النظر في نصوص الشريعة وحدودها وبواعثها ومقاصدها[٦٠].

لأن الأفعال في الشريعة ليست محكومة بصورها بل لَا بدّ من ملاحظة البواعث والمقاصد.

وهذا بخلاف ما يراه مؤيدو مذهب المنفعة في العصور الأخيرة: من أن كل الشرف الذي يناله من يحرمون أنفسهم لَذَّاتِ الحياة إنما يكون إذا كان هذا الحرمان سبباً لتمتع الآخرين بسعادتهم في هذه الدنيا. أما من يحرم نفسه لأي سبب آخر فلا يستحق شيئاً من الاحترام وأن كان ذلك قد يدل على قدرة الإنسان على العمل ولكنه من غير شك لا يكون مثالاً لما ينبغي أن يعمل[٦١].

فالمنفعة في نظر هؤلاء لا تتعدى حدود الدنيا، لأنها إما أن تكون نَفعاً للشخص في هذه الحياة. أو للجماعة أيضاً ولذلك تباين المصلحة الشرعية، وإذا حصل الالتقاء فإنما يكون عرضاً بالصورة: لأن البواعث والغايات مختلفة جداً، لأن التضحية في شريعة الإسلام تكون من أجل كسب رضا الله بطاعته وإعلاء

---

(٥٨) سورة الأنبياء آية: ٣٥.

(٥٩) سورة الملك الآيات: ١ ـ ٢.

(٦٠) ضوابط المصلحة: ٤٧ ـ ٤٨.

(٦١) رسالة المنفعة: والقول لجون استوارت. نقلناه من كتاب الأستاذ الشيخ محمد أبي زهرة تنظيم الإسلام للمجتمع ص ٥٦.

كلمته، والطمع في ثواب الآخرة كما في الجهاد في سبيل الله، فإن كان فيه الباعث غير هذا فلا يعترف به الإسلام كالجهاد من أجل الشجاعة، والسمعة والحمية.

ولكن من المؤسف أن تؤثر تلك النظرة المحدودة بالدنيا في أذهان أبناء كثير من المسلمين، ويحوّلون بذلك جميع بَواعِث التَّضْحِيَة والفداء وأعمال الخير إلى غير الله مثل العمل من أجل الوطن والشعب والإنسانية وما أشبه ذلك مما يحول بمقصود الأعمال عن وضعها الشرعي، وإن كان الشرع يأمر بالتضحية في سبيل ذلك أيضاً ولكن على سبيل التبع.

ويترتب على هذه الخاصة أمران:

الأول: مشروعية جميع أحكام العباد تعود إلى قدر مشترك من التَعَبُّد على تَفاوُتٍ في ذلك، فالعبادات، والمعاملات على حَدٍ سواء في وجوب الاتباع لما جاء به الشرع ولو لم تظهر لنا مصلحته.

الثاني: إن تقسيم العلماء للحقوق ـ إلى ما هو حق لله وإلى ما هو حق للمكلف ـ لا يتنافى مع هذا، لأن معنى حق المكلف أن الشارع أذن له في اسقاطه، وما هو حق لله لا يجوز له إسقاطه. وإذن الشارع يعتبر من المشروعات. ثم إن التقسيم محمول على التجوّز والتغليب فقط، لأن الأحكام كلها ـ من حيث ضرورة استسلام العباد لها، وارتباطها بالجزاء الأخروي ـ قائمة على أساس حق الله تعالى في أن يلتزم الناس موقف العبودية بوصفه خالقهم ومالكهم[٦٢].

الخاصة الثالثة: أن المصلحة الشرعية كما لا تحد بالدنيا فإنها لا تنحصر أيضاً في اللّذة المادية، كما هو شأن المصلحة عند علماء الأخلاق الذين يعتمدون على التجارب المحدودة والمعايير المختلفة التي لا تتعدى نطاق المادة.

مما لا شك فيه أن الفطرة الإنسانية الصافية نزّاعة إلى تلمس القوة الكبرى في الكون. لتدين لها بالعبادة والخضوع طاعة وتقرباً، دون أن تتخذ ذلك وسيلة إلى قصد مادي معيّن أو غير معيّن، وبذلك تحقق الحاجة الروحية التي تتمثل في

(٦٢) انظر الموافقات ٣١١/٢ وضوابط المصلحة ٥١.

انتصار الإنسان بإخضاع هواه لما جاء به الشرع، ويروِّضه ويخرجه عن الجموع والمعاندة إلى الخضوع والانسجام التام مع جميع الأحكام ظاهراً وباطناً[٦٣].

وتَزْكيَة النفس الإنسانية تحصل بالإيمان وتوابعه من العبادات التي تجعل المؤمن يشعر باللّذة والسعادة، بقطع النظر عن ثواب الآخرة، لأن بعض العارفين بالله يرى أن ذلك الثواب من قبيل اللَّذة المادية بناء على الوحدة الزمنية للدنيا والآخرة[٦٤].

وشعور المؤمن بهذه اللذة والسعادة الروحية من تمام الإيمان كما جاء ذلك في قوله ﷺ «لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تَبَعاً لما جئت به»[٦٥] والأحكام الشرعية التي جاءت لتحقيق هذه الحاجة كثيرة، ومن أهمها، ما شرعه الله تعالى من وجوب مدافعة المسلم، ومعالجته للأمراض القلبية من كبر وحقد وعجب وحسد ورياء، وما شرعه من عبادات وأعمال الخير كل ذلك يطهر النفس، ويزكِّيها. قال تعالى: **﴿قد أفلح من زكَّاها، وقد خابَ من دَسَّاها﴾**[٦٦] وقال: **﴿قد أفلح من تزكّى وذكر اسم ربه فَصَلّى﴾**[٦٧] وقال: **﴿كما أرسلنا فيكم رسولاً منكم يتلو عليكم آياتنا ويُزكِّيكم ويُعلِّمكم الكتاب والحكمة، ويعلِّمكم ما لم تكونوا تعلمون﴾**[٦٨].

وبهذا يتضح أن المصلحة في الشريعة لا تنحصر في اللذة المادية وإنما تتعدى حدود المادة في الدنيا.

الخاصة الرابعة: إن مصلحة الدين أساس للمصالح الأخرى ومقدمة عليها، ويجب التضحية بما سواها في سبيل المحافظة عليها وإلغاء ما يعارضها من المصالح الأخرى، وهذا بخلاف ما يراه علماء الأخلاق والقانون والاجتماع

---

(٦٣) انظر ضوابط المصلحة ٥٤ وما بعدها.
(٦٤) انظر ضوابط المصلحة ٥٥.
(٦٥) رواه الديلمي، وذكره المناوي في كنز الحقائق.
(٦٦) سورة الشمس الآيات: ٩ــ ١٠.
(٦٧) سورة الأعلى الآيات: ١٤ــ ١٥.
(٦٨) سورة البقرة آية: ١٥١.

الذين يرون استغلال ما قد يكون من عوام الناس من عقيدة دينية، للاستفادة منها في فرض ما يرون من أفكارهم الخاصة، وما يروق لهم من المصالح السياسية والاجتماعية ومن ذلك ما كان يفعله رجال الكنيسة في العصور الوسطى في أوروبا، وما نراه من بعض الطوائف المنتسبة إلى الإسلام والتي تجعل من الدين وسيلة لجلب مصالح الدنيا.

وهذه الخاصة ظاهرة لمن ألقى السمع وهو شهيد، وبذلك نعلم أن الشريعة جعلت مصلحة الدين في قمة المصالح العليا، ولذا أجمعت الأمة على فريضة الجهاد مع ما فيه من إهلاك النفوس. والمجاهد في سبيل الله يتوقع القتل قبل تفكيره في السلامة. قال الله تعالى: ﴿**فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً، ولا يشرك بعبادة ربه أحداً**﴾(٦٩).

ومن أهم ما يترتب على هذه الخاصة ثلاثة أمور:

الأول: ضرورة سير المصالح في ظل الشرع المكون من الأدلة المتعارف عليها بين علماء الشريعة كطريق لمعرفة أحكام الله من نص، وإجماع وقياس وما ألحق بذلك، مع جعل مصلحة الدين فوق جميع المصالح.

الثاني: إن الصلاح والفساد في الأفعال إنما يعتبر كل منهما أثراً وثمرة، لأحكام الشارع من إيجاب وندب، وتحريم وكراهة، وإباحة وإلّا لما صح أن تكون المصالح فرعاً عن الدين.

الثالث: لا يصح للخبرات العادية أو الموازين العقلية والتجريبية أن تستقل وحدها بفهم مصالح العباد أو تنسيقها فلا يجوز الاعتماد على ما قد يراه علماء الاقتصاد وخبراء التجارة: من أن الربا لا بدّ منه في تنشِيطِ الحركة التجارية أو التنمية الاقتصادية في البلاد. أو ما يراه علماء الاجتماع من إباحة الدعارة بحجة الخشية من انتشار البغاء السري، وكذلك لا يصح الاعتماد على ما قد يتفق عليه علماء النفس والتربية مثلاً، من إباحة الاختلاط بين الجنسين في مرافق المجتمع بحجة تهذيب الأخلاق والتخفيف من شره الميل الجنسي في طور

---

(٦٩) سورة الكهف آية: ١١٠.

الشباب، فهذه مصلحة ملغاة في نظر الشرع، ومن هذا مايراه بعض رجال القانون من إلغاء عقوبة القصاص وحد الزنى، أو ما يراه الأطباء من أن لحم الخنزير ليس بمستخبث، وأن شرب الخمر يعالج الأمراض، ويُدْفئ من البرد.

فهذه الآراء لا قيمة لها في نظر الشرع إذ لو جاز اعتبار شيء من ذلك كله كانت الشريعة محكومة بخبرات الناس وأفكارهم، وتجاربهم الشخصية. وعليه لا يصلح القول بأن المصلحة فرع عن الدين.

وتقدم لنا القول بأن العقل الإنساني ليس له صلاحية الاستقلال بإدراك المصالح لقصوره وعجزه، وتأثره بالعوامل المختلفة.

ومما يدل على هذا قوله تعالى: **﴿ومن أضل ممن اتبع هواه بغير هدى من الله﴾**(٧٠) وقوله: **﴿ياأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول، وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فرُدّوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً﴾**(٧١).

فطلب المصالح بغير هدى من شريعة الله: هو عين الضلال، والرجوع إلى كتابه وسنة رسوله والقائمين على شريعته، لا بُدّ منه في طلب المصالح الدنيوية والأخروية. وليس معنى هذا أن الشريعة تحرم العقل من التفكير والتدبير في تلك المصالح، بل على العكس من ذلك فإنها حثته على ذلك بشتى ألوان الترغيب والأغراء ولكن بشرط الاهتداء بنور الله المتمثل في كتابه وسنة رسوله، خشية من التيه والضلال في متاهات الأهواء، وظلمات الشهوات، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام «تركت فيكم ما أن تمسكتم به لن تضلوا أبداً، كتاب الله وسنة رسول الله»(٧٢).

وقال تعالى: **﴿ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور﴾**(٧٣) فباب

---

(٧٠) سورة القصص آية: ٥٠.
(٧١) سورة النساء آية: ٥٩.
(٧٢) رواه مسلم والترمذي بلفظ إني تارك فيكم ما أن تمسكتم به لن تضلوا بعدي إلى آخر الحديث، انظر التاج الجامع للأصول ١/٤٧.
(٧٣) سورة النور آية: ٤٠.

الاجتهاد مفتوح أمام العقول المؤهلة لذلك والمهتدية بالضوابط، والشروط اللازمة لذلك.

المبحث الثاني: في تقسيمات المصلحة باعتبارات مختلفة

لقد قَسّم علماء الأصول المصلحة إلى تقسيمات عديدة باعتبارات مختلفة، وغالباً ما يكون ذلك عند كلامهم عن الوصف المناسب لمشروعية الحكم، ومدى إفضائه إلى مقصود الشارع، وأهم هذه التقسيمات أربعة بالاعتبارت التالية:

الأول: باعتبار الشارع لها وعدم اعتباره.

الثاني: باعتبار الثبات، والتغيّر تبعاً لتغير الأعراف والعادات.

الثالث: باعتبار قوتها ومقدار حاجة بقاء العالم وصلاحه إليها.

الرابع: باعتبار عمومها، وخصوصها.

التقسيم الأول

لقد دأب الأصوليون على تقسيم الوصف المناسب إلى وصف اعتبره الشارع، ووصف ألغاه الشارع، ووصف سكت عنه وإن كانت مسالكهم في بيان درجات الاعتبار يظهر عليها طابع الاختلاف والاضطراب، ولكن مع ذلك فهم متفقون من حيث المبدأ على التقسيم آنف الذكر. ويلاحظ أن تقسيم المصلحة يكون تابعاً لتقسيم الوصف. ويجدر بنا أن نذكر رأي الغزالي والشاطبي في هذا التقسيم ثم نستخلص من كلامهما تقسيماً للمصلحة باعتبار الواقع لا باعتبار الاصطلاحات المختلفة في عبارات علماء الأصول في تقسيم المناسب، مع الإشارة على أن المصلحة المجردة عن أي نوع من الاعتبار لا تعتبر دليلاً عندهما، ولا يقولان بها. وإليك البيان.

رأي الإمام الغزالي (٧٤)

ملخص ما جاء في تقسيم المناسب وحقيقة المعاني المناسبة. وذلك في

---

(٧٤) أبو حامد: محمد بن محمد الغزالي الطوسي الشافعي المتوفى عام ٥٠٥ ويمتاز بسعة المعرفة، والقدر في إيضاح ما يريد أن يقوله في مؤلفاته المتنوعة وهو من مشاهير علماء الإسلام.

كتبه الثلاثة شفاء الغليل، والمستصفى، والمنخول: فهو يرى: أن المعاني المناسبة هي ما تشير إلى وجوه المصالح، وأن المصلحة ترجع إلى جَلْبِ منفعة، أو دفع مضرة، وأن جميع المناسبات ترجع إلى رعاية المقاصد، وكل ما انفك عن رعاية أمر مقصود فليس مناسباً، وكل ما أشار إلى أمر مقصود فهو المناسب.

ثم قسم المناسب باعتبار شهادة الأصل إلى أربعة أقسام:

الأول: مناسب جمع شهادة الأصل والملاءمة وهذا يعتبر حجة باتفاق القائسين وهو ما يسمى بالوصف المؤثر عند الأصوليين.

الثاني: مناسب عدم الملاءمة وشهادة الأصل وهذا ليس حجة بالاتفاق، وهو ما يسمى بالوصف الملغى.

الثالث: مناسب شهد له أصل معين ولكنه غريب لا يلائم ويعني بشهادة الأصل أن يكون الوصف المناسب مستنبطاً من محل النص من حيث إن الحكم ثبت شرعاً على وفقه. وهذا ما يسمى بالغريب، وهو محل خلاف بين علماء الأصول في صحة التعليل به وعدم صحة ذلك.

الرابع: مناسب ملائم لا يشهد له أصل معين ويعني بهذا ما يسمى بالمصالح المرسلة عند قوم وبالاستدلال المرسل عند آخرين[٧٥].

وجاء في المستصفى: إن المصلحة بالإضافة إلى شهادة الشرع ثلاثة أقسام: قسم شهد الشرع لاعتبارها، وقسم شهد لبطلانها، وقسم لم يشهد الشرع لا لبطلانها، ولا لاعتبارها. أما ما شهد الشرع لاعتبارها، فهي حجة ويرجع حاصلها إلى القياس ومثال ذلك كما في حكمنا في أن كل ما أسكر من مشروب أو مأكول يحرم قياساً على الخمر لأنها حرمت لحفظ العقل الذي هو مناط التكليف فتحريم الشرع الخمر دليل على ملاحظة هذه المصلحة.

ومثال القسم الثاني: ما أفتى به بعض علماء الأندلس أحد الملوك لما جامع الملك في نهار رمضان فقال له عليك صوم شهرين متتابعين، فلما أنكر

---

(٧٥) شفاء الغليل ص ١٠٢ و١٠٣ و ١٢٠.

عليه حيث لم يأمره باعتاق رقبة مع اتساع ماله، قال لو أمرته بذلك يسهل عليه، أو استحقر إعتاق رقبة في مقابل قضاء شهوته. فكانت المصلحة في إيجاب الصوم لينزجر به، فمثل هذا القول باطل، ومخالف لنص الكتاب بالمصلحة وفتح هذا الباب يؤدي إلى تغيير جميع حدود الشرائع ونصوصها بسبب تغير الأحوال.

أما القسم الثالث الذي لم يشهد له الشرع بالاعتبار ولا بالبطلان فهذا يقع في محل النظر والاجتهاد(٧٦).

هذا هو ملخص كلام الغزالي في المعاني المناسبة، وتقسيم الوصف المناسب والمصلحة باعتبار شهادة الشرع.

وهو يرى أن الوصف المناسب إما أن يكون معتبراً بشهادة الأصل الملاءمة وإما أن يكون ملغى لم يحظ بشهادة الأصل ولا بالملاءمة، وأما أن يشهد له أصل معين ولكنه غريب لبعده عن تصرفات الشرع. وإما أن يكون ملائماً ولكن لم يشهد له أصل معين وهذان النوعان في محل النظر والاجتهاد. ولعل كون هذين في محل النظر هو الذي جعل الغزالي يجعل قسمة المصلحة ثلاثية لأن الغريب والمرسل يشتركان في كونهما في محل النظر فصار قسماً واحداً في تقسيم المصلحة.

أما المصلحة المجردة التي لم تحظ بأي نوع من الاعتبار ـ وأظنها بعيدة الوجود ـ لا تعتبر دليلاً شرعاً، ولا يبنى عليها حكم شرعي لأنه عندئذ يكون اتباعه وضع للرأي والاستحسان ويقول الغزالي: وهذا منصب الشارعين، لا منصب المتصرفين في الشرع. ويقول: إنما إلينا التصرف في هذا الشرع الموضوع، فأما ابتداء الوضع فليس لأحد من الخلق التجاسر عليه(٧٧).

وقال «كل معنى مناسب للحكم مطرد في أحكام الشرع لا يرده أصل مقطوع به مقدم عليه في كتاب، أو سنة، أو إجماع، فهو مقول به وإنْ لم يشهد له أصل معين... ونحن مع المصالح بشرط ألا تهجم على نص الرسول بالرفع(٧٨).

---

(٧٦) انظر المستصفى ١/٢٨٤ وراجع المنخول مخطوط بمكتبة الأزهر ورقة ٧٧.

(٧٧) شفاء الغليل ١٣٢.

(٧٨) المنخول مخطوط مكتبة الأزهر ورقة ٧٧ ـ ٧٨.

رأي الشاطبي[79]

يرى الشاطبي : أن المعنى المناسب الذي يربط الحكم لا يخلو من ثلاثة أقسام :

الأول: أن يشهد الشرع بقبوله فلا إشكال في صحته ولا خلاف في إعماله. وإلا كان مناقضاً للشريعة. كشريعة القصاص حفظاً للنفوس والأطراف وغيرها.

الثاني: ما شهد الشرع برده فلا سبيل إلى قبوله إذ المناسبة لا تقتضي الحكم لنفسها، وإنما ذلك مذهب أهل التحسين العقلي، بل إذا ظهر المعنى وفهمنا من الشرع اعتباره في اقتضاء الأحكام فحينئذٍ نقبله، فإن المراد بالمصلحة عندنا ما فهم رعايته في حق الخلق من جلب المصالح ودرء المفاسد على وجه لا يستقل العقل بدركه على حال، فإذا لم يشهد الشرع باعتبار ذلك المعنى بل برده كان مردوداً باتفاق المسلمين.

الثالث: ما سكتت عنه الشواهد الخاصة فلم تشهد باعتباره ولا بإلغائه فهذا على وجهين :

الأول: أن يرد النص على وفق ذلك المعنى كتعليل منع القتل للميراث. فالمعاملة بنقيض المقصود تقديراً لم يرد نص على وفقه، فإن هذه العلة لا عهد بها في تصرفات الشرع بالفرض ولا يلائمها بحيث يوجد لها جنس معتبر، فلا يصح التعليل بها ولا بناء الحكم عليها باتفاق، ومثل هذا تشريع من القائل فلا يمكن قبوله.

الثاني: أن يلائم تصرفات الشرع وهو أن يوجد لذلك المعنى جنس اعتبره الشارع في الجملة بغير دليل معين وهو الاستهلال المرسل المسمى بالمصالح المرسلة[80].

---

(٧٩) هو أبراهيم بن موسى بن محمد، من لخم، مالكي المذهب توفي عام ٧٩٠ هـ وأشهر مؤلفاته في أصول الفقه: الموافقات في أربعة أجزاء، والاعتصام في ثلاثة أجزاء، انظر نيل الابتهاج بتطريز الديباج ص ٤٦ ـ ٥٠، والإعلام ٧١/١.

(٨٠) انظر الاعتصام ٢٨٣/٢ ـ٢٨٧ والموافقات ٩/٣ وما بعدها.

هـذا ما قـاله الشـاطبي في المعنى المناسب، وإذا قـارنّا بين مسلك الإمـام الغزالي والشاطبي لا نجد فرقـاً بينهما في تقسيم المنـاسب إلّا من حيث الشكل، وذلك لأن الغزالي قسم المناسب إلى أربعة أقسام من أول الأمر، ولكن الشـاطبي قسمـه إلى ثلاثـة أقسام، ثم قسم الثـالث إلى قسمين فـالنتيجـة واحـدة من حيث الحقيقة، والملاحظ أن الشاطبي يتابع الغزالي، ولعلّه تأثر بـه كثيراً. فهمـا يتفقان في تقسيم الـوصف المنـاسب وبـالتـالي في تـقسـيم المصلحـة، ويـتفـقـان في أن المصلحة المجردة عن الاعتبار بأي نـوع من الاعتبار لا تصلح دليـلاً شرعيـاً. وفي أن المسكوت عنه يشمل الوصف المناسب الغريب، والمناسب المرسل.

فـالمصلحة عنـدهما إمـا أن تكـون معتبـرة بنص أو إجمـاع وإمـا أن تكـون مخالفة لمقتضى دليل شرعي نص أو إجمـاع. فالأولى مقبـولة بـالاتفاق. والثـانية مردودة بالاتفـاق، وأما أن تكـون مسكوتـاً عنها إن لم يثبت فيهـا بخصوصهـا دليل شرعي بالاعتبار أو بالإلغاء. والمسكوت عنه: إما أن يكون له نظير في الجـزئيات يقاس عليه أو لا. فإن كان له نظير فهو القيـاس، وإن لم يكن له نـظير جـزئي بل كـان داخلاً في عمـومات الشـرع، وكلياتـه وتصرفـاته فهـو المصـالـح المـرسلة، أو الاستدلال المرسل، وهذان النوعان في محل النظر والاجتهاد. ولذلـك اختلف فيه العلماء.

وتقسيم المصلحـة إلى معتبرة شـرعاً، وملغـاة، ومـرسلة هـو مـا ذهب إليـه معظم علماء الأصول(٨١).

وأخـذ محمد مصـطفى شلبي في كتابـه تعليل الأحكـام على هـذا التقسيم تسميـة العلماء، النـوع الثاني بـالمصلحة الملغـاة، لأن مجرد مخـالفة المصلحـة لمقتضى نص خاص لا يلغيها بالاتفاق، بل الخلاف ماض فيه. فمن العلمـاء من يعتبرها في أبواب المعاملات إذا كانت راجحة، ومنهم من يلغيها مطلقاً.

ثم قال فإذا أردنا أن نقسمها تقسيمـاً يتفق وجميع الآراء فنقـول: المصلحة

---

(٨١) انظر جمع الجوامع وشراحه ٢/٣٢٦ ـ ٣٢٧ وتنقيح الفصول في الأصـول ١٧٠ ونبراس العقـول ٢٩٨. وتعليل الأحكام لشلبي ٢٨٥.

إما أن تكون منصوصاً، أو مجمعاً عليها بخصوصها أو لا. والثانية إما أن تكون معارضة لنص أو إجماع أو لا.

والأولى: تسمى مصلحة معتبرة والثالثة: تسمى مرسلة والثانية لا تسمى بهذا ولا ذاك، بل تسمى معارضة لدليل شرعي آخر، وأما إلغاؤها وعدم إلغائها فشيء آخر يختلف باختلاف المذاهب أو باختلاف نوع الدليل المقابل لها[٨٢]. ولعل هذا الرأي يتمشى مع القول بأن المصلحة تعتبر دليلاً في المعاملات، وإلا لم يصح قوله معارضة لدليل شرعي آخر. ومما يؤيد ذلك قوله «لأن المصلحة إذا ثبت كونها دليلاً شرعياً في الجملة... كانت كباقي الأدلة الأخرى في أن مجرد المعارضة لا تسَوّغ تسمية الدليل بالملغى، وإلّا لَوُسِمَ كل من الدليلين المتعارضين بالإلغاء، ثم إنه يصحّح هذا التقسيم في باب العبادات وما شابهها من المُقَدَّرات. لأن الجميع متفق على أن المصلحة لا عمل لها فيها بل الوقوف عند النص، أو الإجماع واجب. فإذا تخيل متخيل مصلحة في عبادة عارضة نصاً أو إجماعاً ألغيت من مبدأ الأمر، كالإفتاء بعدم القصر لعدم وجود المشقة في سفر السفينة هادئة في بحر لا اضطراب فيه أو أفتى صاحب صنعة بالقصر لوجود المشقة في إتمام الصلاة[٨٣].

التقسيم الثاني: المصلحة باعتبار الثبات والتغيّر

لقد قسم العلماء المصلحة إلى متغيرة بحسب تغير الأزمان والبيئات والأشخاص كالتعازير، والنهي عن المنكر وما شابهها وإلى مصلحة لا تتغير على مر الأيام بمثل تلك الاعتبارات، وذلك كتحريم الظلم والقتل والسرقة والزنى، وقد أشرنا إلى هذا في الخصائص العامة للشريعة الإسلامية حيث أنها جمعت بين الثبات والمرونة في رعاية المصالح وسيأتي بسط لهذا عند الكلام على تبدُّل الأحكام بتبدل المصالح التابعة للأعراف والعادات. لأن ذلك يترتب على هذا التقسيم فهو من أهم آثار هذه القسمة.

---

(٨٢) انظر تعليل الأحكام ٢٨١ لمحمد شلبي.

(٨٣) انظر المرجع السابق ٢٨٢.

التقسيم الثالث: المصلحة باعتبار قُوّتها، ومقدار حاجة بقاء العالم وصلاحه إليها

لقد قسم علماء الأصول المصلحة إلى ضرورية، وحاجية وتحسينية، لأن المقصود من شرع الحكم واختلاف مراميه في نفسه وذاته وحاجة العالم إليه. إما أن يكون من قبيل المقاصد الضرورية أو ليس من قبيل المقاصد الضرورية فإن كان من المقاصد الضرورية فإما أن يكون أصلاً أو لا يكون أصلاً. وإن كان أصلاً فهو الراجع إلى المقاصد الخمسة التي لم تخل من رعايتها ملة من الملل، ولا شريعة من الشرائع وهي: حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال. فإن حفظ هذه المقاصد الخمسة من الضروريات وهي أعلى مراتب المناسبات. والحصر في هذه الخمسة الأنواع إنما كان نظراً إلى الواقع والعلم بانتفاء مقصد ضروري خارج عنها في العادة.

وإن لم يكن أصلاً فهو التابع المكمل للمقصود الضروري. وهذا إما أن يكون من قبيل ما تدعو إليه حاجة الناس أو لا. وإن كان مما تدعو إليه حاجة الناس فإما أن يكون أصلاً فهو في المرتبة الثانية الراجعة إلى حفظ الحاجات الزائدة على الضروريات وإن لم يكن من قبيل الحاجات الزائدة، وهو ما يقع موقع التحسين والتزيين، ورعاية أحسن المناهج في العبادات والعادات[٨٤] وهذا في المرتبة الثالثة.

وبذلك تكون المصلحة إما ضرورية أو حاجية تحسينية ولكل مرتبة ما يكملها والدليل على حصر المصالح في هذه الأقسام الثلاثة وتوابعها هو الاستقراء، لأن العلماء الحاصرين بحثوا في النصوص الجزئية والكليّة والعمومات والمطلقات والمقيدات في جميع أبواب الفقه فوجدوها كلها دائرة على حفظ هذه الأمور الثلاثة، والأمر في هذا التقسيم اجتهادي وهو محدث بعد عصر الصحابة والتابعين والأئمة.

---

(٨٤) انظر الأحكام للآمدي وتعليل الأحكام لمحمد شلبي ٢٨٥ والفروق للقرافي ٣٢/٢ والموافقات للشاطبي ٩/٢. ومذكرة في أصول الفقه لأستاذنا المرحوم الشيخ طه محمود الديناري ص ١٥.

ولعلّ أول من تطرق إليه إمام الحرمين في كتابه البرهان[٨٥] بعد الكلام على العلل ومسالكها. فقد قسم المعاني المناسبة باعتبار قوتها إلى خمسة بعد قوله «وهذا الذي ذكره هؤلاء أصول الشريعة ونحن نقسمها إلى خمسة أقسام:

القسم الأول: ما يعقل معناه وهو أصل ويؤول المعنى المعقول منه إلى أمر ضروري لا بدّ منه مع تقدير غاية الإيالة الكليّة، والسياسة العَامِيّة، وهذا بمنزلة قضاء الشرع بوجوب القصاص في أوانه. فهو معلل بتحقيق العصمة في الدماء المحقونة، والزجر عن التهجم عليها فإذا وضح للناظر المستنبط ذلك أصل القصاص تصرف فيه وعدل إلى حيث يتحقق أصل هذا المعنى، وهو الذي يسهل تعليل أصله، ويلتحق به تصحيح البيع، فإن الناس لو لم يتبادلوا ما بأيديهم لجر ذلك ضرورة ظاهرة، فمستند البيع إذن آيل إلى الضرورة الراجعة إلى النوع وهذا ضرب من الضروب الخمسة.

القسم الثاني: ما يتعلق بالحاجة العامة ولا ينتهي إلى حد الضرورة. وهذا مثل تصحيح الإجارة. .. فهذه حاجة غير بالغة مبلغ الضرورة المفروضة في البيع وغيره ولكن حاجة الجنس قد تبلغ مبلغ ضرورة الشخص الواحد من حيث أن الكافة لو منعوا عما تظهر الحاجة فيه للجنس لنال آحاد الجنس ضرراً لا محالة يبلغ مبلغ الضرورة في حق الواحد وقد يزيد أثر ذلك في الضرر الراجع إلى الجنس على ما ينال الآحاد بالنسبة إلى الجنس وهذا يتعلق بأحكام الإيَالَة.

القسم الثالث: ما لا يتعلق بضرورة خاصة ولا حاجة عامة ولكنه يلوح فيه غرض في جلب مَكْرمةٍ أو في نفي نقيض لها، ويجوز أن يلتحق بهذا الجنس طهارة الحدث وإزالة النجس.

القسم الرابع: ما لا يستند إلى حاجة أو ضرورة، وتحصيل المقصود فيه مندوب إليه تصريحاً ابتداء. وفي المسلك الثالث في تحصيله خروج عن قياس كلي. وبهذه المرتبة يتميز هذا من الضرب الثالث.

القسم الخامس: من الأصول ما لا يلوح فيه للمستنبط معنى أصلاً.

---

(٨٥) البرهان مخطوط بمكتبة الأزهر تحت رقم ٩١٣.

ولا مقتضى من ضرورة أو حاجة أو استحثاث على مكرمة، وهذا يندر تصويره جداً فإنه إن امتنع استنباط معنى جزئي فلا يمتنع تَخيّله كليًّا، مثل العبادات البدنية المحضة فإنها لا تتعلق بها أغراض دفعية ولا نفعيّة، ولكن لا يبعد أن يقال: مواصلة الوظائف تديم مرون العباد على الانقياد بتجديد العهد، ولذكر الله تعالى ينهى عن الفحشاء والمنكر وهذا يقع على الجملة.

هذا هو مسلك إمام الحرمين في تقسيم المعاني المناسبة باعتبار ذاتها وقوّتها. وهو يتدرّج من القوة إلى الضعف، والملاحظ أنه لم يذكر المُكَمِّل أو المتمم. كما بيّنه الشاطبي في كتاب الموافقات وبعد إمام الحرمين جاء تلميذه الإمام الغزالي فقسّمها قسمة ثلاثية ثم جعل المكمل والمتمم لكل مرتبة من المراتب الثلاث وذلك في كتابه شفاء الغليل[٨٦].

وهو يرى أن جميع المناسبات ترجع إلى رعاية المقاصد. إلّا أن المقاصد تنقسم مراتبها:

الأولى: ما تقع في محل الضرورة ويلحق بها ما هو تتمة وتكملة لها.

الثانية: ما تقع في رتبة الحاجة ويلحق بها ما هو كالتتمة والتكملة لها.

الثالثة: ما تقع في رتبة التوسعة والتيسير الذي لا ترْهق إليه ضرورة، ولا تمس إليه حاجة، ولكن تستفاد به رفاهية وسعة وسهولة، فيكون ذلك ـ أيضاً ـ مقصوداً في هذه الشريعة السمحة السهلة الحنيفة. ويتعلق بها ما هو في حكم التحسين والتتمة.

وهو يرى اختلاف مراتب المناسبات في الظهور باختلاف هذه المراتب.

فأعلاها ما يقع في مراتب الضرورات كحفظ النفوس فإنه مقصود الشارع، وهو من ضرورة الخلق، والعقول مشيرة إليه، وقاضية به لولا ورود الشرائع وهو الذي لا يجوز انفكاك شرع عنه عند من يقول بتحسين العقل وتقبيحه... فكل مناسبة يرجع حاصلها إلى رعاية مقصود يقع ذلك المقصود في رتبة يشير العقل إلى

---

(٨٦) انظر شفاء الغليل، تحقيق الدكتور حمد عبيد الكبيسي ١٠٤ ـ ١٠٨.

حفظها، ولا يستغني العقلاء عنها. فهو واقع في الرتبة القُصوى في الظهور. . كالقصاص بالمثقّل محافظة على قاعدة الزجر والردع، وإلحاقاً للمثقل بالجارح، وكقطع الأيدي باليد الواحدة. كما تقتل النفوس بالنفس حسماً لذريعة التوصل إلى الإهدار بالتعاون اليسير الهين على أقران الفساد وأقران السوء.

أما المرتبة الثانية: فإن الواقع في محل الحاجة تسليط الولي على تزويج الصغير والتزوّج من الصغيرة. وهذه أقل ظهوراً مما قبلها.

أما المرتبة الثالثة: فإنها لا ترجع إلى ضرورة ولا حاجة ولكن تقع في موقع التَحْسِين والتَزْيِين، والتَوْسِعة، والتيسير للمزايا والمراتب ورعاية أحسن المناهج في العبادات والمعاملات والحمل على مكارم الأخلاق.

فهذه إشارة موجزة إلى تقسيم الإمام الغزالي للمعاني المناسبة باعتبار القوة والظهور، والضعف والخفاء وهو ظاهر التأثر بمسلك أستاذه وشيخه إلا أنه خالفه في طريقة التقسيم إلى ثلاثة وملحقات، ولكن المعاني والأمثلة تكاد تكون واحدة: والغزالي يجعل المناسبات التي تقع في المرتبة الأخيرة من أضعف درجات المناسبات وأقواها ما كان في موقع الضرورة ثم ما كان في موقع الحاجة. وجعل من خواص المرتبة الأخيرة أنها تغلب فيها المناسبات الخيالية الإقناعية، ولذلك قسم المناسب إلى حقيقي عقلي وإلى خيالي إقناعي، وقصد بالحقيقي العقلي ما وقع في رتبة الضرورة أو الحاجة. لأنه لا يَزال يزداد وضوحاً بالبحث والسبر ويَترقّى بمزيد التأمل إلى شكل العقليات.

وأما الخيالي الإقناعي فهو الذي تخيل في الابتداء مناسبته فيقطع عن الطرد الذي ينبو عن المخيل، وإذا سلط عليه البحث وسدد إليه النظر ينحل حاصله وينكشف عن غير طائل[٨٧].

ومن الذين تكلموا في المصالح وتقسيمها بعناية العز بن عبد السلام في كتابه قواعد الأحكام في مصالح الأنام، والملاحظة على طريقته أنه يكثر من التقسيمات باعتبارات مختلفة، وأنه يقسم المصالح على حدة ثم يقسم المفاسد

---

(٨٧) انظر شفاء الغليل ص ١١٠.

وهذا الأسلوب غير ظاهر في مسلك الغزالي وأستاذه.

فقد بيّن العز أن التكاليف كلها مبنية على الأسباب المعتادة من غير أن تكون الأسباب في الحقيقة جالبة للمصالح بأنفسها ولا دارئة لمفاسد بأنفسها، بل الأسباب في الحقيقة مواقيت للأحكام ولمصالح الأحكام، والله هو الجالب للمصالح الدارىء للمفاسد. ثم بيّن انقسام المصالح إلى ما هو مصلحته في الآخرة كالصوم والصلاة، وإلى ما هو مصلحة في الآخرة لباذله، وفي الدنيا لآخذه كالزكاة والصدقات والضَحايا. وبيّن أن الأحكام المشروعة منها ما هو معقول المعنى، ومنها ما لم يظهر لنا معناه. ويعبر عنه بالتعبد، وفي التعبد من الطواعية والإذعان أكثر مما عقل معناه لأن ما عرفت علته وفهمت حكمته قد يفعل لأجل تحصيل حكمته. أما المتعبد فلا يفعل ما تعبد به إلا إجلالاً للرّبِّ وانقياداً إلى طاعته.

ثم قسم المصالح والمفاسد إلى ثلاثة أقسام: **الأول**: واجب التحصيل، ويقابله من المفاسد ما هو واجب الدرْءِ، فإن عَظُمَت المصلحة أو المفسدة وجبت في كل شريعة جلباً في المصلحة ودفعاً في المفسدة. كالقتل والزنى والغضب **والثاني**: ما كان مندوب الجلب في المصالح. وما تختلف فيه الشرائع فيحظر في شرع ويباح في شرع آخر. وهذا في المقاصد، **الثالث**: ما كان مباحاً أو ما تدرؤه الشرائع كراهية له فالعز بن عبد السلام أكثَرَ من تقسيمات المصلحة باعتبارات مختلفة ويؤخذ من كلامه أن المصلحة من حيث قوتها تنقسم إلى ثلاثة أقسام ضرورية وحاجية وتحسينية.

الشاطبي

ممن تكلم في المقاصد كلاماً مستقلاً ووافياً الإمام الشاطبي فقد خَصّصَ الجزء الثاني من كتابه الموافقات في أصول الأحكام للكلام على مقاصد الشريعة. مع الإشارة إليها في سائر الأجزاء الأخرى:

أما الجزء الثاني[٨٨] فقد قسّم المقاصد إلى أربعة أنواع: **الأول**: مقصد

(٨٨) انظر الموافقات ٢ ص ٤ وما بعدها ط صبيح.

الشارع من وضع الشريعة ابتداء كنظام كامل وشامل لحياة الإنسان، **والثاني**: مقصد وضعها للإفهام بحيث يستطيع المكلف فهم الخطاب الذي بمقتضاه يكلف، **والثالث**: مقصد وضع الشريعة للتكليف بحيث تتوافر شروط التكليف اللازمة. **والرابع**: مقصد وضعها للامتثال أي لإخراج المكلف عن داعية هواه، ودخوله تحت أحكام الشريعة حتى يكون عبد الله اختياراً كما هو عبد له اضطِّراراً. فالله وضع النظام الكامل الشامل لحياة الإنسان في الدنيا والآخرة، وطلب من المكلفين الدخول تحت ظله. لأنه كفيل بسعادتهم في الدنيا والآخرة، وهو ظل السعادة في الدنيا والآخرة.

وتحت هذه الأنواع الأربعة تكلم الشاطبي عن المقاصد وقسمها إلى تقسيمات عديدة، وتفريعات كثيرة، وجمع بين مسلك الغزالي في الكلام على المقاصد، ومسلك العز بن عبد السلام في كثرة التفريعات والتكرار ولعله لا يخلو من التأثر بهما ولو من بعيد.

والذي يعنينا من تقسيماته. تقسيمه لها بالاعتبار المتقدم إلى ضرورية، وحاجية، وتحسينية، وما يكمل كل قسم ثم وضح العلاقة بين كل قسم وما يكمّله، وبين الأقسام الثلاثة فيما بينها.

وهو يرى: أن تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تَعْدُو ثلاثة أقسام ضرورية، حاجية، تحسينية، وكل مرتبة من هذه المراتب ينضم إليها ما هو كالتتمة، والتكملة مما لو فرض فقده لم يخل بحكمتها الأصلية.

وكل تكملة من حيث هي تكملة لها شرط، وهو ألا يعود اعتبارها على الأصل بالإبطال، فإن أفضى اعتبارها إلى رفض أصلها. لا يصح اشتراطها عند ذلك لوجهين:

الأول: إن في إبطال الأصل إبطال التكملة لأن التكملة مع ما كملته كالصفة مع الموصوف.

الثاني: لو قُدِّر تقديراً أن المصلحة التكميلية تحصل مع فوات المصلحة الأصلية لكان حصول الأصلية أولى لما بينهما من التفاوت.

وإن المقاصد الشرعية أصل للحاجية، وللتحسينية، فالشاطبي أحد أعلام المتكلمين عن مقاصد الشريعة وقد بسط القول فيها ولم يترك كبيرة ولا صغيرة إلّا أحصاها بالتقسيم والتفريع وربط كل قسم بغيره بالرغم مما يَبْدُو على ما كتبه في الموافقات من تكرار أو غموض.

ونكتفي بهذا القدر من الإشارة إلى بعض من قَسَّموا المقاصد الشرعية لأنهم جميعاً يتفقون على تقسيم المصالح إلى ثلاثة أقسام. وإن حصل خلاف في قسم من الأقسام لا يعتبر خلافاً بينهم في مبدأ التقسيم إلى ثلاثة مراتب من حيث القوة والضعف. ونشير إلى بيان هذه المراتب الثلاث فنقول:

القسم الأول: المقاصد الضرورية: وهي ما لا بد منها لقيام نظام العالم وصلاحه بحيث لا يبقى النوع الإنساني مستقيم الحال بدونه. وقد حصر العلماء هذا النوع في خمسة كما تقدم، وجاء في تنقيح الفصول للقرافي أن العلماء اختلفوا في عددها. فبعضهم يقول: الأدْيَان عوض الأعراض. وبعضهم يذكر الأعراض ولا يذكر الأديان، وفي التحقيق أن الكل متفق على تحريمه فما أباح الله تعالى العرض بالقذف والسباب قَط، ولم يبح الأموال بالسرقة والغصب، ولا الأنساب بإباحة الزنى قط ولا العقول بإباحة المسكرات، ولا النفوس ولا الأعضاء بإباحة القطع والقتل، ولا الأديان بإباحة الكفر، وانتهاك حرم الحرمات(٨٩).

وحفظ هذه الأمور ورعايتها محل اتفاق عند جميع علماء الشريعة الإسلامية، من يقول منهم بتحسين العقل وتقبيحه، ومن لا يقول بذلك(٩٠).

وهذه المقاصد منها ما هو أصلي أي مقصود لذاته، ومنها ما هو تابع للأصلي ومكمِّل له، ونوضح ذلك بالأمثلة للأصلي، والتبعي وبذلك يظهر لنا الفرق بينهما.

---

(٨٩) تنقيح الفصول في الأصول ١٦٩ ـ ١٧٠.

(٩٠) انظر شفاء الغليل ١٠٤ ونبراس العقول ٢٧٨ وجمع الجوامع وشرحه ج ٢/٣٢٢ ومذكرة أستاذنا المرحوم الشيخ طه الديناري ١٦.

أولاً: حفظ الدين: الذي عليه مدار الحياة السليمة المستقرة للأفراد، والشعوب والأمم، والمعتمد عليه في معرفة ميزان القِيَم، والعدل، لأنه لو ترك الناس بدون تشريع يحفظ عليهم عقيدتهم، وينظم شؤون حياتهم، لاضطرب النظام وسادت الفوضى.

ولذلك فقد شرع الله تعالى لحفظ الدين وجوب الإيمان بالله، وحرمة الكفر به، وشرع الجهاد، وجعل من يقتل في سبيل إعلاء كلمته ونصرة دينه في أعلى الدرجات وشرع عقوبة البدع والضلال، وقتل المرتدين والزنادقة.

فشرع الجهاد مثلاً، هو الأصل وشرع للزواجر عن الردة والبدع مكمّل لمقصود الجهاد وهو المحافظة على الدين، وسوف نفصل الكلام فيه عند الكلام على المحافظة على مصلحة الدين في الباب التالي.

ثانياً: حفظ النفس: أي الإبقاء على الحياة التي وهبها الله لعباده حتى يعمروا هذا الكون بصفتهم خلفاء مكرّمين ومفضّلين عنده.

فشرع الله لذلك تحريم القتل العمد العدوان وأوجب القصاص جزاء وفاقاً، لمن اعتدى على النفس التي حرم الله قتلها إلّا بالحق، والقول بالمماثلة في استيفاء القصاص، بأن يفعل بالقاتل كما فعل من إحراق وإغراق يعتبر من المكمِّلات لمشروعية القصاص[91]. فهذا تابع ومكمل للضروري الأصلي. وسيأتي تفصيل ذلك في محله.

ثالثاً: حفظ العقل: الذي عليه مدار التكليف وبه امتاز الإنسان عن سائر الحيوانات، وبه تسير الأمور على منهج قويم فشرع الله لحفظه وجوب التعليم على كل مسلم ومسلمة وشرع تحريم المسكرات، والمخدرات، وكل ما تعاطيه يضر بالعقل، وأوجب إقامة الحد على شرب المسكر.

وتحريم القدر المسكر هو الأصل، وتحريم اليسير الذي لا يسكر مكمِّل له مُبَالَغَةً في مقصود الشارع وهو حفظ العقل، وسيأتي تفصيل ذلك في محله.

---

(٩١) انظر شفاء الغليل ١٠٣ ونبراس العقول ٢٨١ ومذكرة أستاذنا المرحوم الشيخ طه الديناري عميد كلية الشريعة سابقا ص ١٨.

رابعاً: حفظ النسل: لو ترك الناس وشأنهم كالبهائم لما انتسب إنسان إلى آخر، ويترتب على هذا التزاحم على الأبضاع، واختلاط الأنساب، والتقاتل. وفي ذلك مجلبة الفساد.

ولذلك شرع الله النكاح كطريق للنسل، وحرّم الزنى فتحريم الزنى أصلي وهو مقصود بالذّات، وحرم تكملة لهذا المقصود النظر إلى الأجنبية بغير وجه شرعي، وكل ما هو من دواعي الزنى ومقدماته حرم، مبالغة في حفظ النسل.

خامساً: حفظ المال: والمال يعتبر عَصَبُ الحياة وسِرّ العمران، والتقدم المادي للشعوب والأمم فشرع الله طرقاً لكسبه، وإنفاقه، وتنميته. وشرع تحريم الاعتداء عليه بالسرقة، والغصب، وقطع الطرق وأوجب الحد بالسرقة، والزجر بشرع التعزير في الغصب والغش. وحرم أكل أموال الناس بالباطل، وأوجب ضمان المتلفات عمداً أو خطأً. فحرم أكل أموال الناس بالباطل وكل ما يؤدي إلى ذلك حرم تكميلاً لهذا الأصل.

فهذه هي الضروريات الخمسة التي لا بدّ منها لقيام مصالح الدين والدنيا، لأنها لو فقدت كلها أو إحداها لم تقم ولا تستقيم أمور الحياة حياة التكليف والمكلفين بل تفوت الحياة، ويفوت النعيم الأبدي الأخروي.

القسم الثاني: **الحاجيات**: وهو ما تدعو حاجة الناس إليه من غير أن يصل إلى حَدِّ الضرورة، وله نوعان أصلي وتبعي كما تقدم في قسم الضروري. ومثال المصلحة التي تقع في محل الحاجة: تسليط الولي على تزويج الصغير والتزوّج من الصغيرة، لأن ذلك لا تدعو إليه ضرورة ولا تمس إليه حاجة ناجزة من شهوة وتوقان، ولكن مصلحة المعيشة في المستقبل تنتظم بأمر النكاح. والخاطب الكفوء والكريمة المَرْموقَة إذا وُجِد فالمصلحة في تقييده قبل أن يفوت ولا يُنتَظر الظفر بمثله. فيقع ذلك في مجال الحاجة فصارت غبطة الصبي ومصلحته المستغنى عنها مقصوداً من جهة الشرع كضرورته التي لا غُنْيَةَ له عنها، وصارت رعاية هذا المقصود من الأمور التي يحتاج إليها فتقع في محل الحاجة وهذا بخلاف نصب القوام على الطفل لحضانته وصيانته وشراء الطعام له، واستئجار من يقوم بمصلحته فإن هذا من قبيل الضروري.

ومن هذا القسم عقود المعاوضات كالبيع والإجارة والقِرَاض والمساقاة. ويرى إمام الحرمين: أن البيع من حيث هو إذا نُظِر إليه منسوباً إلى الجنس يكون ضرورياً، لأنه لو لم يُشْرَع أصلاً لوقع الحرج، وذلك لأنه ليس عند كل إنسان جميع ما يحتاج إليه من مطالب معيشته الضرورية. وإذا نظر إليه بالنسبة إلى كل فرد من الأفراد فلا يكون ضرورياً إذ ليس كل واحد مضطراً إلى البيع والشراء[٩٢].

ومن هذا يتضح لنا أن بعض العقود قد تقع في مرتبة الضرورة وقد تقع في رتبة الحاجة، فالإجازة قد تقع في رتبة الضرورة كما في استئجار مرضعة للطفل أو مسكن يقيه من الحر والبرد المضرين به، أو من يحفظ له ماله من الضياع إن لم يوجد من يتبرع بذلك.

ومما يجري مجرى التكملة والتتمة لهذا القسم: مراعاة الكفاءة في التزويج ومهر المثل. ومنع الضرر في البيوع[٩٣].

القسم الثالث: التحسينات: وهو ما لا يرجع إلى ضرورة ولا إلى حاجة، ولكن يقع موقع التحسين، والتزيين، والتوسعة، والتيسير للمزايا والمراتب ورعاية أحسن المنهاج في العبادات والعادات والمعاملات، والحمل على مكارم الأخلاق، ومحاسن العادات.

وقد شرع الله لتحقيق التحسينات أحكام الطهارات وستر العورات، وآداب العادات، والمعاملات ونهى عن الإسراف، والتَقتير، ونهى عن التمثيل بالقتل وعن قتل النساء والصبيان والرهبان في الجهاد.

وللتحسين نوعان: **الأول**: ما لا يقع على معارضة قاعدة شرعية كالمقصود من تحريم القاذورات، فإن نفرة الطباع عنها، لخساستها مناسب لحرمة تناولها حثاً للناس على مكارم الأخلاق، ومحاسن العادات، والشِيَم، وكسلب العبد أهلية الشهادة وليس إلى سَلْبِ أهليته حاجة ولا ضرورة، لأنّها لو قبلت في حال العدالة لكان ذلك كقبول فتواه وروايته، ولكنه مستحسن في العادة لتنقيص الرقيق

---

(٩٢) انظر البرهان مخطوط بمكتبة الأزهر رقم ٩١٣.

(٩٣) شفاء الغليل ١٠٧ ـ ١٠٨.

عن هذا المنصب الشريف لأن الشهادة بنفوذها على الغير صارت منصباً عَلِيًّا، ومقاماً سامياً لا يليق بالرقيق.

والثاني: مايقع على معارضة قاعدة معتبرة كالكِتَابَة فإنها وإن كانت مستحسنة لأنها عون على حصول العتق وإزالة الرِّق عن البشرية المكرمة من بني آدم فهي من مكارم الأخلاق، وتتمات المصالح إلاّ أنها في الحقيقة بيع الرجل ماله بماله وذلك غير معقول(٩٤).

ومعظم علماء الأصول لا يذكرون للتحسين مكمّلاً، ولا يقسمونه إلى أصلي وتبعي كما هو دأبهم في قسمي الضروري، والحاجي، ولكن يمكن تقسيمه إلى أصلي وتبعي بالاعتبار. فالأصلي كالطهارة، وما ليس أصلاً كالمندوبات للطهارة(٩٥).

ومن خاصية هذا القسم أنه تغلب فيه المناسبات الخَيَاليّة والإقْناعِيَّة(٩٦).

هذه هي المراتب الثلاث التي ترجع إليها جميع المصالح وأن المصالح تتفاوت قُوّةً بحسب هذه المراتب، فأعلاها، وأقواها المرتبة الضرورية، وتليها الحاجيّة ثم التحسينيّة، والفارق بين كل قسم وآخر فارق اعتباري لا تحقيقي. فالبيع مثلاً قد يكون من رتبة الضروري باعتبار، ومن رتبة الحاجى باعتبار آخر كما تقدم قبل قليل، كما يكون في رتبة التحسين جرياً مع هذه الاعتبارات.

ما يترتب على التقسيم باعتبار قوة المصلحة

يترتب على هذا التقسيم ثلاثة أمور:

الأول: مراعاة ترتيب المصالح التي قصد الشارع تحصيلها وتقديم الأهم ثم المهم، فيقدم الضروري ثم الحاجي ثم التحسيني، وينبنى على هذا إهمال

---

(٩٤) انظر شفاء الغليل ١٠٨ وجمع الجوامع ٢/٣٢٤ وتنقيح الفصول ١٧٠ ونبراس العقول ٢٨٢ وتعليل الأحكام لشلبي ٢٨٤، والموافقات جـ ٢/٤ وما بعدها ط صبيح.

(٩٥) انظر مذكرة أستاذنا الشيخ المرحوم طه الديناري في المناسبة ٢٢.

(٩٦) شفاء الغليل ١١٠.

الحاجي إذا كان في مراعاته إخلال بضروري، ويهمل التحسيني إذا كان في مراعاته إخلال بضروري، أو حاجي.

ثم إن الضروريات نفسها ليست في رتبة واحدة، فلا يراعى ضروري إذا كان في مراعاته إخلال بضروري أهم منه، وكذلك الحاجيات والتحسينات، وكل مكمِّل لا يعتبر مع ما يكمِّله إذا أدّى اعتباره إلى الإخلال بأصله، لأن شرطه ألا يعود على أصله بالإبطال وذلك لأن في إبطال الأصل إبطال له، وهو كالصفة مع الموصوف ولا يعقل بقاء الصفة مع زوال الموصوف. وعلى فرض بقائه، فإن حصول المصلحة الأصلية أولى من حصول المكملة لما بينهما من التفاوت الواضح.

مثال ذلك حفظ النفوس فإنه مقصود أصلي، وحفظ المروءات مستحسن. فَحُرِّمَتْ النجاسات حفظاً للمروءات، والإجْراء على محاسن العادات، فإذا دعت ضرورة إحياء النفوس بتناول النجس كان تناوله أولى.

وكذلك أصل البيع ضروري. كما تقدم على رأي إمام الحرمين. ومنع الضرر والجهالة مكمل لأصل، فلو اشترط نفي الغرر جُمْلَةً، لانحسم باب البيع، وكذلك استثنى الضرر اليسير، وكذلك الإجارة ضرورية أو حاجيّة، واشترط حضور العوضين في المعاوضات من باب التكميلات، ولما كان ذلك ممكناً في باب بيع الأعيان من غير عسر، منع بيع المعدوم إلاّ في السّلم، وذلك في الإجارة ممتنع، فاشتراط وجود المنافع فيها، وحضورها يَسُدّ باب المعاملة بها، والإجارة مُحْتاج إليها فجازت وإن لم يحضر العوض أو لم يوجد. ومن هذا القبيل جواز الاطِّلاع على العورات، للمُبَاضَعَة، والمُدَاواة، وغيرهما، وكذلك الجهاد مع ولاة الجور.

وقد روي عن الإمام مالك أنه قال: لو ترك ذلك كان ضرراً على المسلمين. فالجهاد ضروري، والوالي فيه ضروري، فالعدالة فيه مكمِّلة للضروري، والمكمل إذا عاد على الأصل بالإبطال لم يعتبر، ولذلك جاء الأمر بالجهاد مع ولاة الجور عن النبي ﷺ. فقد أخرج أبو داود، وأبو يعلى مرفوعاً، وموقوفاً من حديث أبى هريرة «الجهاد ماضي مع البر والفاجر» وفي رواية:

« لا يبطله جور جائر ولا عـدل عادل » يعني: لا فـرق في حصول فضيلة الجهـاد بين أن يكون الغزو مع الإمام العادل، والجائر[٩٧].

الأمر الثاني: إن الضروري كما هو أصل لمكمله، فإنه أيضاً أصل للحاجي والتحسيني فيلزم من اختـلال الضروري بـإطلاق اختـلالهما بـإطلاق، لأنهمـا تَبَع ومكمّل له ، ولا يلزم من اختلالهما اختلال الضروري بإطلاق، ولكن قد يلزم من اختلال التحسيني بإطلاق اختلال الحاجي بوجه ما. ومن اختلال الحاجي بإطلاق اختلال الضروري بوجه ما.

فإذا وجبت المحافـظة على الضرروي ينبغي أن يحـافظ على الحاجي وإذا حـوفظ على الحاجي ينبغي أن يحـافظ على التحسيني، وإذا ثبت، أن التحسيني في رعايته خدمة للحاجي، وأن في رعاية الحاجي خـدمة للضـروري، فإننـا نعلم أن الضـروري هو الأصـل المطلوب[٩٨] لأن مصـالح الـدين والدنيا قـائمـة على المحافظة على الضروريات الخمسة المتقدمة ـ أولاً وقَبل كُـلّ شيء ـ لأن الوجـود الـدنيـوي مبني عليهـا حتى إذا انخَـرَمَت لم يبق للدنيـا وجـود، وكـذلـك الأمـور الأخروية، لارتباطها بهذا الوجود.

الأمـر الثالث: ممـا تقدم نعلم أن الأمـور الحاجيـة إنمـا هي حَـائِمَـةٌ حـول الضروريات، لتكملها، وتميل بها إلى الاعتدال في الأمور ورفع الحـرج والعسر، عن الناس، وكذلك الأمور التحسينية بالنسبة للحاجية، والضرورية.

ويظهر لنا أن اختلال الضروري يلزم منه اختلال الباقيين بإطلاق كما تقدم، لأنه إذا ثبت أن الضروري هو الأصل المقصود بالذّات، وكل مـا سواه مبني عليـه كوصف من أوصافه. أو كفرع من فـروعه. لَـزِم من اختلالـه اختلال البـاقيين لأن الأصـل إذا اختل اختـل الفرع بـطريق الأولى. وبقاء الصفـة بدون المـوصـوف، لا يتصور عقلاً.

فلو فرضنا ارتفاع أصل البيع، وأصل القصاص من الشريعة لما كان لاعتبار

---

(٩٧) انظر نيل الأوطار للشوكاني ٧/٢٢٥ ـ ٢٢٦.

(٩٨) انظر الموافقات ٢/١٥.

الجَهَالة والغرر، والمماثلة معنى، لأن هذه من أوصاف البيع والقصاص، ومحال أن يثبت الوصف مع انتفاء الموصوف، وكذلك لو سقطت الصلاة عن الحائض، والمغمى عليه، لا يمكن أن يبقى حكم القراءة فيها والتكبير، أو وجوب الطهارة الحدثيّة والخبثية[٩٩].

وقد يعترض بأن هذه الأشياء قد تكون لها حقائق في ذاتها. ولذلك لا تكون مَنْهِيًّا عنها بذلك الاعتبار، فلا يلزم أن تكون مَنْهِيًّا عنها مطلقاً، وعليه لا يلزم ارتفاعها بارتفاع ما هي تابعة له، فتطيل هذه القاعدة. وأيضاً فإن الوسائل لها مع مقاصدها هذه النسبة كالطهارة مع الصلاة. وقد تثبت الوسائل شرعاً مع انتفاء المقاصد، كَجَرِّ المُوس في الحج على رأس من لا شعر له، فالأشياء إذا كانت لها حقائق في أنفسها فلا يلزم من كونها وُضِعت مكمِّلة، أن ترتفع بارتفاع المكمّل[١٠٠].

والجواب على ذلك: أن القراءة والتكبير وغيرهما لها اعتباران: اعتبار من حيث هي أجزاء للصلاة واعتبار من حيث أنفسها.

فأما اعتبارها من حيث أنفسها فليس الكلام فيه، لأنها حينئذٍ تكون مقصودة بالذّات، وإنما الكلام في اعتبارها من حيث هي أجزاء مكمّلة للصلاة، ومن هذا الوجه صارت بالوضع كالصفة مع الموصوف، ومن المحال بقاء الصفة. مع انتقاء الموصوف إذ الوصف معنى لا يقوم بنفسه عقلاً. فكذلك ما كان في الاعتبار مثله. فإذا كان كذلك لم يصح القول ببقاء المكمِّل مع انتفاء المكمل وهو المطلوب.

وأما مسألة الوسائل فأمر آخر، ولكن إن فرضنا كون الوسيلة كالوصف للمقصود بكونه موضوعاً لأجله، فلا يمكن ـ والحالة هذه ـ أن تبقى الوسيلة مع انتفاء المقصود إلّا أن يدل دليل على الحكم ببقائها. فتكون إذ ذاك مقصودة لنفسها لا لغيرها وعلى ذلك يحمل إمْرارُ المُوس على رأس من لا شعر له، وبهذا

---

(٩٩) انظر الموافقات ٢/١٥ ـ ١٦ للشاطبي.

(١٠٠) المصدر السابق.

تكون القاعدة صحيحة ولا تنقض بهذا الاعتراض[١٠١].

ويظهر لنا أيضاً أنه لا يلزم من اختلال الحاجي والتحسيني اختلال الضروري، لأن الموصوف لا يرتفع بارتفاع بعض أوصافه: مثال ذلك أن الصلاة إذا بطل منها الذكر أو القراءة أو التكبير أو غير ذلك مما يعد من أوصافها الأمر لا يبطل أصل الصلاة وكذلك لو ارتفعت المماثلة في القصاص لم يبطل أصل القصاص. وأقرب الحقائق إلى هذا الصفة مع الموصوف. لأنه لا يبطل الموصوف ببطلان صفة من صفاته إلا أن تكون ذَاتِيَّة بحيث تصير جزءاً من ماهية الموصوف. فهي عندئذٍ تكون ركناً من أركان المَاهِيّة وقاعدة من قواعد ذلك الأصل. فإن الأصل يبطل ببطلان قاعدة من قواعده، كما في الركوع والسجود ونحوهما بالنسبة للقادر على ذلك في الصلاة. ومثل هذا لا نظر فيه.

ولا يعترض على هذه القاعدة بالصلاة في الدار المغصوبة، والذكاة بالسكين المغصوبة، وما أشبه ذلك، لأن الخلاف في بطلان أصل الصلاة، وأصل الذكاة أو صحة ذلك، إنما يرجع إلى أن الوصف ذاتي أولاً. فمن قال بالصحة في الصلاة والذكاة بنى حكمه على أن الوصف غير ذاتي وهذا جار مع مقتضى القاعدة، ومن قال بالبطلان بنى حكمه على الوصف ذاتي أو كالذاتي. فكأن الصلاة في نفسها منهي عنها من حيث كانت أركانها كلها ـ التي هي أكوان ـ غصباً لأنها أكوان حاصلة في الدار المغصوبة، فصارت كالصلاة في طرف النهار، والصوم في يوم العيد.

وهذا لا يمنع من أنه قد يلزم من اختلال التحسيني بإطلاق أو الحاجي بإطلاق اختلال الضروري بوجه مّا، وذلك من أربعة أوجه:

الأول: إن واحدة من هذه المراتب لما كانت مختلفة في تأكد الاعتبار، فالضروريات آكدها ثم الحاجيات، ثم التحسينات، وكان بعضها مرتبطاً ببعض، كان في إبطال الأخف جرأة على ما هو آكد وأعظم منه، ومدخل للإخلال به فصار الأخف بمثابة الحِمَى للآكد، فالمخل بما هو تابع ومكمل كالمخل بما هو

---

(١٠١) المصدر السابق.

أصل، وذلك كالصلاة مثلاً، فإن لها مكملات وهي ما عدا الأركان، والفرائض كالسنن والمندوبات فالمتهاون بالسنن والمندوبات معرض للجرأة على ما سواهما وكذلك من يستخف بالمندوبات يجرؤ على التهاون بالسُنَنِ فإذاً قد يكون في إبطال المكملات بإطلاق إبطال للضروريات بوجه مّا. ولذلك لو اقتصر المصلي القادر على ما هو فرض في الصلاة لم يكن في صلاته ما يُسْتَحْسَن وكانت إلى اللّعب أقرب، ومن هنا قال بالبطلان بعض العلماء.

وكذلك البيع إذا فات فيه ما هو من المكملات كانتفاء الغرر، والجهالة، أوشك أن لا يحصل للمتعاقدين أو لأحدهما مقصود فكان وجود العقد كعدمه بل قد يكون عدمه أحسن من وجوده، ولذلك منعت الشريعة الغرر بقدر المستطاع وعفت عن الغرر اليسير الذي لا يمكن الاحتراز منه أو لا يترتب عليه ضرر بين.

الثاني: إن كل درجة من هذه المراتب الثلاثة بالنسبة إلى ما هو آكد منها كالنفل بالنسبة إلى ما هو فرض. فستر العورة واستقبال القبلة بالنسبة إلى أصل الصلاة كالمندوب إليه، وكذلك قراءة السور والتكبير. وكذلك كون المطعوم والمشروب غير نجس، ولا مملُوكاً للغير، ولا مفقود الزكاة بالنسبة إلى أصل إقامة البيّنة، وإحياء النفس، وكون المبيع معلوماً ومنتفعاً به شرعاً وغير ذلك بالنسبة إلى أصل البيع كالنافلة.

ومن المقرر عند علماء الأصول أن المندوب إليه بالجزء قد يصير واجباً بالكل. فالإخلال بالمندوب يشبه الإخلال بالركن من أركان الواجب، لأنه قد صار ذلك المندوب بمجموعه واجباً في ذلك الواجب، فمن هذا يصح القول بأن إبطال المكملات بإطلاق قد يبطل الضروريات بوجه مّا.

الثالث: إن مجموع الحاجيات والتحسينات يَنتَهِضُ أن يكون كل واحد منهما كفرد من أفراد الضروريات، وذلك لأن كمال الضروريات ـ من حيث هي ضروريات ـ إنما يحسن موقعه حيث يكون فيها على المكلف سعة وبسطة، من غير تضييق ولا حرج، فكأنه لو فرض فقدان المكملات لم يكن الواجب واقعاً على مقتضى ذلك، وذلك خلل ظاهر في الواجب. أما إذا كان الخلل المكمل

للضروري واقعاً في بعض ذلك وفي يسير منه بحيث لا يزيل من حسنه، ولا يرفع من بهجته فذلك لا يخل.

الرابع: إن كل حاجي وتحسيني إنما هو بمثابة الخادم للأصل الضروري المستحسن لصورته الخاصة، إما مقدمة له، أو مقارناً له، أو تابعاً له فهو أحرى أن يتأدى به الضروري على أحسن حالاته(١٠٢).

وبهذا نكون قد بَيَّنا الأقسام الثلاثة للمصلحة المقصودة للشارع، باعتبار قوتها، وضعفها، وعلاقة كل قسم بالآخر. ومبدأ تقسيم المصلحة إلى ضرورية، وحاجية، وتحسينية جدير بالدراسة، والبحث، وحَبَّذا لو أخذ المسلمون به وجنحوا إلى تطبيقه في مجال الحياة العامة لهم بحيث يوضع توفير الضروريات والحاجيات لجميع الناس - في دنيا المعيشة، والخدمات التعليمية، والصحية - موضع القاعدة العامة المرتبطة بشعور الجميع، بحيث يربى عليها النشء منذ عهد الطفولة، حتى تكون المشاركة بِوَازِع طبيعي وشعور إنساني بدافع الرغبة في الخضوع لتوجيهات الله لعباده، وإظهاراً لطاعته، وحُبًّا في مرضاته.

وبذلك وحده يتم ترابط المجتمع ترابطاً حقيقياً، وتماسكاً واقعياً، وتعاوناً صادقاً على البر والتقوى، وبذلك وحده يكتب له الابتعاد عن نوازع الحسد والأحقاد، والبخل وشح النفس، وبذلك وحده تصير الأمة الإسلامية خير أمة أخرجت للناس، وتصبح كالجسد الواحد تحب الخير لجميع أفرادها وتدفع عنهم عوامل البؤس والشقاء.

أما التحسينات، فهي مجال للمزايا والامتياز الذي يشبع بواعث حب التفوق والطموح الإنساني في ظل المنافسة، النظيفة الطاهرة التي تدفع بصاحبها إلى المسابقة، وحب السبق في عمل الخيرات كسباً لرضاء الله، ووفاء بعهده، وتنفيذاً لأمره وطاعة لدينه القويم بعيداً عن أمراض الحسد والجشع والشح التي تحجب النفوس والقلوب عن نور الهدى، وخير الإنسانية.

ومن المعلوم أن هذه المراتب الثلاث تدخل جميعها في مُسَمَّى المصلحة

---

(١٠٢) المصدر السابق.

المقصودة للشارع، ولكن الضرورة أخص من عموم المصلحة فهي المصلحة التي تصل درجة الاحتياج إلى أشد المراتب، وأشق الحالات، فيصبح الإنسان في خطر يحدق بدينه، أو نفسه أو ماله أو عرضه أو ما أشبه ذلك وتتوقف حياة الناس الدينية والدنيوية عليها بحيث إذا فقدت اختلَّت الحياة الدنيا، وضاع النعيم، وحل العذاب الأليم في الآخرة.

وأما المصلحة فهي أعم، وهي في الأصل عبارة عن جلب منفعة، أو دفع مضرة، بقطع النظر عن رتبتها وقوتها[١٠٣] فالمصلحة عامة تشمل المراتب الثلاث والضرورة خاصة بالمرتبة الأولى، فكل مجتمع لا ينعم بالحياة إلا إذا كان أفراده تجاوزوا حد الضرورة، والحاجة بمعنى أنهم يشتركون في المرتبتين، وتترك الثالثة مجالاً للتنافس في تحقق الكماليات، وفي نظري إن هذا المبدأ خير منهج يطبق في مجالات حياة الناس في الطعام والشراب والكساء والمسكن والتعليم. وهذا المبدأ قد توجد مظاهره في كثير من النظم الحاضرة إلا أنه يختلف معها في الجذور التي يرتكز عليها لأن هذا يكون جذوره الإيمان بالله واليوم الآخر. وهو الباعث والمحرك إلى أعمال الخير، والتعاون على البر والتقوى. وحب الخير للآخرين.

التقسيم الرابع: تقسيم المصلحة باعتبار الكلية والجزئية

المصلحة باعتبار تعلقها بعموم الأمة أو جماعتها أو أفرادها. تنقسم إلى كلِيّة وجزئية، ويراد بالكليّة ما كانت عائدة على عموم الأمة عوداً متماثلاً وما كانت عائدة على جماعة عظيمة من الأمة كأهل مصر أو قطر، وبالجزئية ما عدا ذلك.

فالمصلحة العامة لجميع الأمة مثل حماية العقيدة وحفظ الجماعة من التفرُّق وحفظ الدين من الزوال. وحماية الأماكن المقدسة مثل حرم مكة وحرم المدينة. وبيت المقدس من الوقوع في أيدي غير المسلمين، وحفظ القرآن من التَلاَشِي العام، والتغيير بانقضاءُ حُفَّاظِه وتلف مصاحفه معاً، وحفظ عِلْم السنة من دخول الموضوعات ونحو ذلك مما صلاحه وفساده يتناول جميع الأمة وكل فرد من

---

(١٠٣) راجع المحصول للرازي ١٩٤ وضوابط المصلحة ٢٣ والضرورة للدكتور وهبة الزحيلي ٥٣.

أفرادها، وبعض صور الضروري والحاجي مما يتعلق بجميع الأمة.

وأما المصلحة التي تعود على الجماعة العظيمة، فهي الضروريات والحاجيات والتحسينات المتعلقة بالأمصار، والقبائل والأقطار على حسب مبلغ حاجتها مثل التشريعات القضائية لفصل النوازل، والعهود المعقودة بين حكام المسلمين، وبين حكام الأمم المخالفة. في تأمين تُجّار المسلمين بأقطار غيرهم إذا دخلوها للتِّجارة وتأمين البحار التي تحت سلطة غير المسلمين ليتمكّن المسلمون من مَخْرِها آمنين.

وأما المصلحة الجزئية الخاصة: فهي مصلحة الفرد أو أفراد قلائل وهي أنواع ومراتب، وقد تكفلت بحفظها أحكام الشريعة في المعاملات(١٠٤).

المبحث الثالث: في بيان ما يترتب على بعض التقسيمات

أ ـ تَبَدُّلِ الأحكام بتبدل المصالح.

ب ـ تعارض المصالح.

تبدل الأحكام بتبدل المصلحة

قبل الكلام على تبدل الأحكام بتبدل المصالح، نُقَدِّم له بكلمة مُوجَزَة عن انقسام الأحكام إلى عِبَادِيَّة، وعَادِيَّة وتنوع العادات المستمرة إلى عادات ثابتة، وعادات متبدلة، والمتبدلة لها خمسة اعتبارات.

انقسام الأحكام إلى عِبَادِيَّة، وعَادِيَّة

لقد ذهب معظم العلماء إلى أن الأحكام الشرعية، تنقسم إلى أحكام عبادية، وأحكام عادية، بمعنى أن منها ما يتعلق بالعبادات، ومنها ما يتعلق بالعادات(١٠٥) فهؤلاء يرون أن الأصل في نصوص العبادات بالنسبة للمكلف

---

(١٠٤) مقاصد الشريعة لابن عاشور ٨٩ ـ ٩٠.

(١٠٥) انظر تقويم الأدلة مخطوط دار الكتب رقم ٢٥٥ وأصول السرخسي ٢/١٤٤ وأصول البزدوي ٣/٢٩٣ والاعتصام للشاطبي ٢/١٣٢ أو ١٣٣ والبرهان لإمام الحرمين مخطوط مكتبة الأزهر رقم ٩١٣ والرسالة للإمام الشافعي ٥١٢ و ٥٤٥ ـ والاعتصام للشاطبي ٢/٢٣٦.

التعبد دون الالتفات إلى المعاني ، والأصل في العادات الالتفات إلى المعاني[١٠٦].

واستدلوا على الأول بأمور:

الأول: استقراء أحكام العبادات. فإنهم قالوا بعد تتبع مواردها وجدنا: أن الطهارة الحدثيّة تَتَعَدّى محل موجبها. وأن الصلوات خصت بأفعال مخصوصة على هيئات مخصوصة وأزمنة موقوتة فإذا خرجت عنها لم تكون عبادات. وأن المُوجباتِ تتحد مع اختلاف المُوجَباتِ كالحيض والنفاس فإنهما يسقطان الصلاة ولا يسقطان الصوم وهكذا سائر العبادات كالصوم والحج وغيرها، وفهم من حكمة التعبّد العامة الانقياد لأوامر الله وأفراده بالخضوع والتعظيم لجلاله، وهذا المقدار لا يعطي علة خاصة يفهم منها حكم خاص. وبذلك علمنا قطعاً أنّ المقصود الشرعي الأول التعبد لله بذلك المحدود وأن غيره غير مقصود شرعاً.

الثاني: إنه لو كان المقصود التوسعة في وجوه التعبد بما حُدّ لنصب الشارع عليه دليلاً واضحاً كما في وجوه العادات أدلة لا يوقف معها على المنصوص عليه دون ما شابهه، وقاربه، وجَامَعَهُ في المعنى المفهوم من الأصل المنصوص عليه، ولما لم نجد ذلك كذلك بل على خلافه دلّ على أن المقصود الوقوف عند ذلك الحدود إلا أن يَتَبَيَّن بنص أو إجماع معنى مراد في بعض الصور فلا لوم على من اتبعه وذلك قليل نادر.

الثالث: إن وجوه التعبّدات في أزمنة الفترات لم يهتد إليها العقلاء اهتداءهم لوجوه معاني العادات، فقد رأينا الغالب فيهم الضلال فيها، والمشي على غير طريق وهذا يدل دلالة واضحة على أن العقل لا يستقل بدرك معانيها ولا بوضعها فافتقرنا إلى الشريعة في ذلك، فلم يكن إذْن بدٌّ من الرجوع في هذا الباب إلى مجرد ما حدّه الشارع، وهذا معنى التعبّد[١٠٧].

أما الثاني فقد استدلوا عليه بأمور مقابلة لهذه الأدلة المتقدمة.

---

(١٠٦) انظر الموافقات ٢/٣٠٠ وقواعد الأحكام ١/٢٢ و ٢/٥.

(١٠٧) الموافقات ٢/٣٠٠.

الأول: استقراء موارد أحكام العادات، فوجدوا أن الشارع قاصد لمصالح العباد، والأحكام العادية تدور معه حيثما دار. فنرى الشيء الواحد يمنع في حال لا تكون فيه مصلحة، فإذا كان فيه مصلحة جاز.

الثاني: أن الشارع توسع في بيان العِلَل والحِكَم في التشريع في باب العادات، وأكثر ما علل فيها بالمناسب الذي إذا عُرِضَ على العقول تلقته بالقبول، فمن ذلك فهمنا أن الشارع قصد فيها اتباع المعاني لا الوقوف مع النصوص كما في باب العبادات.

وحكى الشاطبي: إن الإمام مالك توسع في هذا القسم حتى قال بالمصالح المرسلة وبالاستحسان.

الثالث: إن الالتفات إلى المعاني: كان معلوماً في الفترات واعتمد عليه العقلاء حتى جرت بذلك مصالحهم واعملوا كلياتها على الجملة، إلاّ أنهم قصروا في جملة من التفاصيل فجاءت الشريعة لتتمم مكارم الأخلاق. ومن هنا أقرّت هذه الشريعة جملة من الأحكام التي جَرَتْ في الجاهلية، كالدِّيَة والقَسامَةِ والقِراض، وكسوة الكعبة وما شابه ذلك مما كان عند أهل الجاهلية ممدوح[١٠٨].

إذا تقرر أن الأصل الغالب في العادات الالتفات إلى المعانى فإذا وجد فيها التعبّد فلا بدّ من التّسليم والوقوف مع المنصوص: كطلب الصداق في النكاح، والذبح في المحل المخصوص في الحيوان المأكول، والفروض المقدرة في المواريث، وعدد الأشهر في عدد الطلاق والوفاة، وما أشبه ذلك من الأمور التي لا مجال للعقول في فهم مصالحها الجزئية حتى يقاس عليها غيرها، وكل ما فيها من المعاني أمور جملية. كما أن الخضوع والإجلال علة شرع العبادات وهذا المقدار لا يقضي بصحة القياس على الأصل فيها.

فإن قيل وهل توجد لهذه الأمور التعبّديات علة يفهم منها مقصد الشارع على الخصوص أم لا؟ فالجواب أن الأمور التعبدية علتها المطلوبة مجرد الانقياد من غير زيادة ولا نقصان.

---

(١٠٨) انظر الموافقات ٢/٣٠٦ ـ ٣٠٧ وحجة الله البالغة ٢/١٤٦.

والحكمة في أن بعض العادات ألحق بالعبادات: هي ضبط وجوه المصالح إذ لو تُرِكَ الناس والنظر لانتشر المعنى المفهوم ولم ينضبط، ويتعذّر الرجوع إلى أصل شرعي، والضبط أقرب إلى الانقياد ما وجد إليه سبيل، فجعل الشارع للحدود مقادير، وأسباب معلومة لا تتعدى، كالثمانين في حَدِّ القذف، والمِائة وتغريب العام في حَدِّ الزنى على غير إحصان، والنصاب والحول في الزكوات، ومغيب الحشفة حداً في أحكام كثيرة، والأشهر والقروء في العدد. أما ما لا ينضبط فردّ إلى أمانات المكلّفين وسرائرهم كالطهارة للصلاة، والصوم، والحيض والطهر وسائر ما لا يمكن ضبطه ورجوعه إلى أصل معين ظاهر[١٠٩].

أ ـ تَبَدُّل العادات وثباتها وعلاقة ذلك بالأحكام الشرعية

لقد تَقَدَّم لنا أن الأحكام الشرعية تنقسم إلى عِبَادِيّة وعَادِية ومعنى العِبَادِيَّة يطلق على ما لم يعقل معناه على التفصيل من المأمور به أو المنهي عنه، وما عقد معناه وعرفت مصلحته، أو مفسدته فهو المراد بالعادي، فالطهارات، والصلوات والصيام والحج كلها تعبدي، والبيع والنكاح والشراء والطلاق والإجارات، والجنايات كلها عادي، لأن أحكامها معقولة المعنى، ولا بدّ فيها أيضاً من التعبّد إذ هي مقيدة بأمور شرعية لا خِيرَة للمكلف فيها كانت اقتضاء أو تخييراً.

والأحكام العادية منها ما هو مضبوط بضوابط تجعله ملحقاً بقسم العبادات مثل الحدود، وأحكام المواريث وما شابه ذلك كما بيّنا. ومنها ما هو متروك لأمانة المكلف في تقديره وضبطه. والأحكام الشرعية لها علاقة وثيقة بعادات الناس وأعرافهم وقبل الكلام على هذه العلاقة يجدر بنا أن نوضح أنواع العادات.

أولاً ـ العادات المستمرة نوعان:

١ ـ **عادات شرعية**: وهي التي أقرها الدليل الشرعي أو نفاها، ومعنى ذلك أن يكون الشرع أمر بها إيجاباً أو ندباً أو نهى عنها كراهةً، أو تحريماً، أو أذِنَ فيها فِعْلًا أو تَرْكاً.

وهذا النوع ثابت أبداً كسائر الأمور الشرعية، كما في سلب العبد أهلية

---

(١٠٩) المصدر السابق ٢/٣٠٨.

الشهادة، والأمر بإزالة النجاسات، والطهارة للصلاة، وستر العورات، والنهي عن الطواف بالبيت على العرى وما أشبه ذلك من العوائد الجارية في الناس. إمّا حسنة عند الشارع أو قبيحة فإنها من ضمن الأمور الداخلة تحت أحكام الشرع فلا تبديل لها، وان اختلفت آراء المكلفين فيها، فلا يصح أن ينقلب الحسن فيها قبيحاً ولا القبيح حسناً، حتى يقال مثلاً: ان كشف العورة الآن ليس بعيب ولا قبيح لأنه صار عادة للناس وعرفاً عاماً وخاصة بالشواطىء «البِلاَج» لأن الشارع قد نَصّ عليها بخصوصها، وأثبت لها حكماً شرعياً. فتغيير عادة الناس فيها من استقباح أو استحسان لا يغيِّر حكم الشرع عليها، إذ لو صَحّ مثل هذا لكان نسخاً للأحكام المستقرة المستمرة، والنسخ بعد موت النبي ﷺ باطل، فرفع العادات الشرعية باطل[110].

٢ ـ **عادات غير شرعية**: أي إن الدليل الشرعي لم يقرّها بالصورة الأبدية المستمرة المتقدمة في النوع الأول.

وهذه قد تكون ثابتة، وقد تتبدل. ومع ذلك فهي أسباب لأحكام تترتب عليها.

فالثابتة كوجود شهوة الطعام والشراب، والوقاع والنظر والكلام، والبطش، والمشي وأشباه ذلك. وإذا كانت أسباباً لمسببات حكم بها الشرع فلا إشكال في اعتبارها والحكم على وفقها دائماً.

أما العبادات المتبدّلة فلها خمسة أنواع:

النوع الأول: ما يكون متبدلاً من حُسْنٍ إلى قُبْحٍ وبالعكس مثل كشف الرأس والأكل في الأسواق والطرقات بحسب البقاع والأزمنة، فهو لذوي المروءات قبيح في بعض البلدان وغير قبيح في أخرى، ولذلك يعتبر قادحاً في العدالة عند قوم دون آخرين على حسب عادة الناس حسناً أو قبحاً. وكثيراً ما نرى

---

(١١٠) الموافقات ٢/٢٨٣ ـ وانظر الفروق للقرافي ١/٤٣ وما بعدها وانظر بحوث في التشريع الإسلامي للشيخ محمد مصطفى المراغي ص ٣١ وإعلام الموقعين ١/٣٢٤ والعرف والعادة في رأي الفقهاء ٨٣.

اللباس زينة عند قوم وأضحوكة عند آخرين ولو كان ساتراً.

النوع الثاني: ما يختلف في التعبير عن المقاصد فتتصرف العبارة إلى معنى عبارة أخرى، وذلك إما باختلاف الأمم كالعرب مع غيرهم، أو بالنسبة إلى الأمة الواحدة كاختلاف العبارات بحسب اصطلاح أرباب الصنائع في صنائعهم مع اصطلاح الجمهور، وبالنسبة إلى غلبة الاستعمال في بعض المعاني، حتى صار ذلك اللفظ، إنما يسبق منه إلى الفهم معنى ما. وقد كان يفهم منه قبل ذلك شيء آخر ولا بد في الاستعمال من التكرر إلى غاية يصير المنقول إليه يفهم بغير قرينة ويكون هو السابق إلى الفهم دون غيره، وهذا هو المجاز الراجح فقد يتكرر اللفظ في مجازه ولا يكون منقولاً ولا مجازاً راجحاً، كاستعمال لفظ أسد في الرجل الشجاع والبحر في العالم أو السَخِيّ أو كان اللفظ مشتركاً فاختص، وما أشبه ذلك.

فالحكم في هذه الحالة ينزل على ما هو معتاد فيه بالنسبة إلى من اعتاده دون من لم يعتده، وهذا المعنى يجري كثيراً في الإيمان والعقود والطلاق كِنَايَةً وتصريحاً، وهو يرجع إلى عرف الاستعمال اللّغوي[111] كما في لفظ الدّابّة والبحر والرّاوِيَة يقول القرافي: الفقيه والعامي في هذا النوع سواء في الفهم لا يسبق إلى أفهامهم إلاّ المعاني المنقول إليها فهذا هو الضابط لفهم ذلك من كتب الفقه فإن النقل إنما يحصل باستعمال الناس لا بتسطير ذلك في الكتب، بل المسطر في الكتب تابع لاستعمال الناس[112] وعليه يجب علينا أن نعتقد أن مالكاً أو غيره من العلماء إنما أفتى في بعض ألفاظ الطلاق بأحكام معينة لأن زمانهم كان فيه عوائد اقتضت نقل هذه الألفاظ للمعاني التي أفتوا بها صوناً لهم عن الزلل. وذلك مثل الفتوى بأن الرجل إذا قال عليّ الحرام يلزمه الطلاق الثلاث.

ويجب علينا أيضاً أننا إذا وجدنا زماناً عريا عن ذلك الاستعمال ألا نفتي

---

(١١١) الموافقات ٢/٢٨٤ والفروق ١/٤٤ و ٤/٢٠٣.

(١١٢) الفروق ١/٤٤ والأشباه والنظائر للسيوطي ص ٨٣ ـ ٨٤. والمدخل للفقه الإسلامي لمصطفى الزرقا ٢/٨٨٩.

بتلك الأحكام في هذه الألفاظ، لأن انتقال العوائد يوجب انتقال الأحكام، كما نقول في النقود وفي غيرها فإنا نعني في زمان معين بأن المشتري تلزمه سكة معينة من النقود عند الإطلاق، لأن تلك السكة هي التي جرت العادة بالمعاملة بها في ذلك الزمان فإذا وجدنا بلداً آخر وزماناً آخر يقع التعامل فيه بغير تلك السكة تغيّرت الفتْيَا إلى السّكة الثانية، وحرمت الفُتْيَا بالأولى لأجل تغير العادة، وكذلك القول في نفقات الزّوجات، والذرية، والأقارب وكسوتهم تختلف بحسب العوائد وتنتقل الفتوى فيها وتحرم الفتوى بغير العادة الحاضرة وكذلك تقدير العواري بالعوائد وقبض الصدقات عند الدخول أو قبله أو بعده[113].

النوع الثالث: ما تختلف في الأفعال في المعاملات، ونحوها كما إذا كانت العادة في النكاح قبض الصداق، أو البيع الفلاني يكون بالنقد النسيئة أو بالعكس أو إلى أجل كذا دون غيره. فالحكم جار على ذلك حسبما هو معروف عند الفقهاء ومسطور في كتبهم[114]. ويرى القرافي حرمة الفتوى بغير عادة البلد، وقال ومن أفتى بغير ذلك كان خَارِقاً للإجماع[115].

النوع الرابع: ما يختلف بحسب أمور خارجة عن المكلّف كاختلاف الأقطار في الجَوِّ، حرارة وبرودة، فتختلف أحكام البلوغ، والحيض، فيحكم شرعاً بمقتضى العادة في ذلك النظر لأن سن البلوغ والحيض تختلف من قطر لآخر.

النوع الخامس: ما يكون في أمور خارقة للعادة كبعض الناس تصير له خوارق العادة عادة كالبائل أو المتغوط من جرح حدث له حتى صار المخرج المعتاد في الناس بالنسبة إليه في حكم العدم، فإن صار كذلك فالحكم عليه يتنزل على مقتضى عادته الجارية له المطردة الدائمة بشرط أن تصير العادة الأولى الزائلة لا ترجع إلّا بخارقة أخرى، فإن لم يصر كذلك فالحكم للعادة العامة[116].

---

(١١٣) انظر الفروق ١/٤٥.

(١١٤) الموافقات ٢/٢٨٤ والفروق ٤/٢٠٣ و ١/٤٥.

(١١٥) الفروق ١/٤٥.

(١١٦) الموافقات ٢/٢٨٤ والفروق ١/٤٥ و ٤/٢٠٣.

الأدلة على تبدل الأحكام بتبدل المصالح : ما يرشدنا إلى ذلك إجمالاً، وما يؤيد ذلك واقعاً وتفصيلاً أما الإجمال فإن من الأمور المسلم بها عند كل مسلم ثبوت النسخ، والتدرج في التشريع، ونزول الأحكام تَبَعاً للحوادث والمناسبات وكل ذلك يدل دلالة واضحة على تغير الأحكام تبعاً لتغير المصالح.

وأما التفصيل فقد أيّدَتْ ذلك السنة. والآثار والإجماع.

أما السنة فكقوله ﷺ: في حديث الأضحية:
«كنت نهيتكم من أجل الدافة التي دفّت فكلوا، وادخروا، وتصدقوا»[117].

فبين سبب المنع من الادخار ولما زال السبب وتغيرت الحالة أباح لهم الادخار، وقد جاء مثل هذا كثير من الأحاديث.

وأما الآثار فكثيرة جداً وقد كان أصحاب رسول الله ﷺ ينظرون إلى الأمر، وما يُحِيط بِه من ظروف وَيحفّ به من مصالح ومفاسد، ويشرعون له الحكم المناسب وإن خالف ما كان في عهد رسول الله من حيث الظاهر، وليس هذا إعراضاً منهم عن شريعة الله أو مخالفة لرسول بل هو سِرّ التشريع الذي فهموه، ولولا علمهم بجواز مثل هذا لما أقدموا عليه مُتَشَاوِرين، وبعد المَشاوَرةِ مُجّمِعِين.

ويدلّنا على ذلك موقفهم من الطلاق الثلاث. والدية واللُّقَطَةِ، وتقسيم الغَنِيمة والزيادة في حَدِّ الخمر، ومنعهم خروج النساء إلى المساجد، وتضمين الصناع بعد أن كانت هذه في عهد النبوة على غير ذلك[118].

يروى أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه عندما قدم الشام ووجد معاوية بن أبي سفيان قد اتخذ الحجاب وأرخى الحجاب واتخذ المَرَاكِب النَفِيسةِ والثياب الهائلة العلية وسلك ما يسلكه الملوك ، فسأله عن ذلك فقال: إنّا بأرض نحن فيها محتاجون لهذا فقال له: «لا آمرك ولا أنهاك» قال القرافي : «ومعناه أنت أعلم

(١١٧) رواه مسلم في كتاب الاضاحي برواية متعددة.
(١١٨) انظر في هذا الطرق الحكمية لابن القيم ١٦ وما بعدها والفكر السامي ٢٤١/٤ وتعليل الأحكام لشلبي ٣٠٧.

بحالك هل أنت محتاج إلى هذا فيكون حسناً أو غير محتاج فيكون قبيحاً، فدلّ ذلك من عمر وغيره على أحوال الأئمة، وولاة الأمور تختلف باختلاف الأعصار والأمصار، والظروف، والأحوال فلذلك يحتاجون إلى تجديد زخارف وسياسات لم تكن قديماً، وربما وجبت في بعض الأحوال»[119].

وروي أيضاً أن عمر رضي الله عنه أسقط الحَدَّ بالقطع عن السارق عام المَجَاعة. ولم يقطع أيدي غِلْمَان حَاطِب، لأن الضرورة قامت عُذراً عنده ودرأ به الحد.

ومن ذلك إلزامه للمطلق ثلاثاً بكلمة واحدة بالطلاق وهو يعلم أنها واحدة ولكن لما أكثر الناس منه رأى عقوبتهم بالزامهم به، ووافقه على ذلك رعيته من الصحابة، وقد أشار إلى ذلك فقال: «إن الناس قد استعجلوا في شيء كانت لهم فيه أَنَاة فلو أنا أمضيناه عليهم» فأمضاه عليهم ليقلّوا منه.

ومن ذلك منعه لبيع أمهات الأولاد، واختياره للناس الإفْرَاد بالحج ليعتمروا في غير أشهر الحج. فظن بعض الناس أنه نهى عن المتعة، وأنه أوجب الإفراد. ومن ذلك تَحرِيق أبي بكر رضي الله عنه للُّوطِيّة، وعلي رضي الله عنه للزَّنادِقة الرافضة وجمع عثمان رضي الله عنه القرآن على حَرفٍ، وأمر بِحَرْقِ بقية المصاحف[120].

قال ابن القيم: إن هذا وأمثاله سياسة جزئية بحسب المصلحة يختلف باختلاف الأزمنة. فظَنّها من ظنّها شرائع عامة لازمة للأمة إلى يوم القيامة، ولكن عذر وأجر، ومن اجتهد في طاعة الله ورسوله، فهو دائر بين الأجر والأجرين[121] فهذا وغيره يوضح لنا موقف الصحابة، ثم جاء من بعدهم التابعون وتابعوهم، وسلكوا مسلكهم فأفتوا بأشياء لم تكن من قبل كذلك.

أفتوا بالتَسْعِير مع نهي رسول الله ﷺ عنه وقد قال ابن القيم «إن نهي

---

(١١٩) انظر الفروق للقرافي ٤/٢٠٣ وتعليل الأحكام لمحمد شلبي ٣٠٩.

(١٢٠) الطرق الحكمية لابن القيم ١٩ ـ ٢٢.

(١٢١) المصدر السابق ٢١.

رسول الله ﷺ عنه لعدم وجود ما يقتضيه، ولو كان لفعله». وكذلك رَدّوا شهادة الوالد لولده والزوج لزوجه والأخ لأخيه مع تجويز من قبلهم قبول الشهادة منهم، وفي هذا يقول الزهري رضي الله عنه «لم يكن يَتّهم سلف الأمة الصالح في شهادة الوالد لولده. والولد لوالده، ولا الأخ لأخيه، ولا الزوج لامرأته، ثم دخل الناس بعد ذلك فظهرت منهم أمور حملت الولاة على اتهامهم فتركت شهادة من يتهم إذا كانت قرابة، وصار ذلك من الولد والوالد، والأخ والزوج والمرأة. ولم يتهم إلّا هؤلاء في آخر الزمان[١٢٢].

ويروى عن عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه أنه قال «وتحدث للناس أقْضِية بقدر ما أحدثوا من الفجور» وقال القرافي: «لم يرد رضى الله عنه نسخ حكم بل المجتهد فيه ينتقل له بالاجتهاد لاختلاف الأسباب»[١٢٣].

فهذه كلها تفيد صراحة أن الأحكام التابعة للمصالح تدور معها وتتبدل بتبدلها، ولم يوجد إنكار عليهم في ذلك فكان إجماعاً على هذا الأصل في عصر الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم.

وقد افتى أبو حنيفة ومالك رضي الله عنهما بجواز دفع الزكاة لِلْهَاشِمي مع ورود الحديث بالمنع. لما تغيرت الأحوال واختل نظام بيت المال وضاع حق الهاشميين منه. أفتيا بذلك، دفعاً للضرر عن هذه الطائفة، وحفظا لها من الفقر ومذَلّة الحاجَة.

والإمام الشافعي رحمه الله بعد انتقاله إلى مصر قد غير رأيه في كثير من المسائل حتى أطلق عليها اسم المذهب الجديد، والسبب في هذا التغيير يعزى إلى اختلاف البيئات والأقطار، وقد اشتهر ذلك عنه ومعلوم بين الناس.

وقد قال الإمام مالك رضي الله عنه: «تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور» قال الزرقاني: ومراده أن يحدثوا أموراً تقتضي أصول الشريعة فيها غير ما اقتضته قبل حدوث ذلك الأمر[١٢٤].

---

(١٢٢) انظر تعليل الأحكام لمحمد مصطفى شلبي ٣١٠.

(١٢٣) انظر الفروق ٤/١٧٧.

(١٢٤) انظر الزرقاني على الموطأ ٢/٥.

وقد خالف أبو يوسف ومحمد إمامهما في كثير من المسائل تبعاً لتغير الأزمنة كما في مسألة تعديل الشهود، وتحقق الإكراه من غير السلطان، لأن العدالة كانت غالبة في زمن أبي حنيفة رضي الله عنه، فاكتفى بالعدالة الظاهرة فيما عدا الحدود، والقصاص، ولم ير تزكيتهم استناداً لحديث «المسلمون عدول بعضهم على بعض»[١٢٥] فلما فسد الناس شرط صاحباه التزكية، لئلا تضيع الحقوق وكذلك كانت القوة والغلبة للسلطان فقط دون غيره فقال إن الاكراه المغير للأحكام لا يكون إلّا منه، وفي زمن صاحباه لما تغيرت الأحوال، وصار في الناس غير السلطان من قوة وغلبة قالا يتحقق منه الاكراه[١٢٦]. وقال ابن حزم في كتابه الأحكام[١٢٧] «خالف مالك أبا بكر في خمس قضايا، وخالف عمر في نحو ثلاثين قضية».

وقد سلك المتأخرون من الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة نفس المسلك في المخالفة. فأفتوا بأحكام تخالف المرويّ عن أئمتهم، بل تخالف النصوص أحياناً معللين ذلك بالحَاجَة، واختلاف الزمان وتغير الأحوال. ولذا نرى القرافي يقول في إيقاع الطلاق الثلاث يقول الزوج «عليَّ الحرام» وإياك أن تقول إنا لا نفهم منه إلا الطلاق الثلاث، لأن مالكاً رحمه الله قال، أو لأنه مسطور في كتب الفقه، لأن ذلك غلط، بل لا بد أن يكون ذلك الفهم حاصلاً لك من جهة الاستعمال، والعادة كما يحصل لسائر العوام كما في لفظ الدّابة والبحر والرواية.

وقال في موضع آخر: ومن أفتى بغير ذلك ـ يقْصُد مراعاة العادة ـ كان خارقاً للاجماع، فإن الفُتْيَا بغير مُستَنَد مجمع على تحريمها... ومتى تغيّرت فيه العادة تغير الحكم، بإجماع المسلمين، وحرمت الفُتيا بالأولى، وفي موضع ثالث يقول: الجمود على المنقولات أبداً ضَلَال في الدين وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين. ولذلك يرى أن ما عليه المالكية وغيرهم من الفقهاء من الفُتْيَا في بعض الألفاظ بالطلاق الثلاث كعليّ الحرام من غير نظر للعادة ـ هو

---

(١٢٥) تعليل الأحكام ٣١١.

(١٢٦) الأحكام في أصول الأحكام ـ لابن حزم ٦/٦٧.

(١٢٧) الفروق ١/٤٣ وما بعدها.

خلاف الإجماع وأن من توقف منهم عن ذلك ولم يجر المسطورات في الكتب على ما هو عليه، بل لاحظ تنقل العوائد في ذلك انه على الصواب سالم من هذه الورطة العظيمة[١٢٨].

فكل مخالفة من الأواخر للأوائل إذا لم تكن مَبْنِيَّة على هذا المبدأ تعتبر خرُوجاً على أصول الشريعة، ونصوصها وعند ذلك تكون ضَلالاً محضاً، أما المخالفين بمتقضى هذا المبدأ فإنهم حصروه في دائرة محدودة حسبما تقتضي المصلحة ويتحقق مقصد الشارع، ولهم في ذلك سلف صالح من صحابة رسول الله ﷺ والتابعين وتابعيهم، ملاحظين ما أحاط بالناس من عرف وعادات وما جد عندهم من معاملات.

وإذا كان هذا النوع من تبدل الأحكام حظي باتفاق العلماء فهل يعتبر ذلك نسخاً للحكم السابق أم لا؟

هذا التبديل ليس بنسخ.

قد يرى بعض الناس أن فتح مثل هذا الباب «تَبدّل الأحكام تبعاً للمصالح» يؤدي حتماً إلى تبديل الشريعة، وقلب أوضاعها، فكلما ظهرت للناس مصلحة تركوا لها نصاً وفي هذا رفع للأحكام الشرعية، فيكون نسخاً بالرأي، والإجماع منعقد على أنه لا نسخ بعد وفاة رسول الله ﷺ، وقد يصل الأمر إلى تعطيل النصوص كلها ما دامت المصلحة هي صاحبة السلطان، ونجيب على ذلك بأن هذه الأحكام المتغيرة ليس فيها نسخ.

لأننا لم نَدَّعِ تغير جميع الأحكام تبعاً لتغير المصالح بل قلنا بذلك في طائفة معينة بعد إخراج ما لا يدخله التغيير أبداً كما قال ابن القيم الأحكام نوعان: نوع لا يتغير عن حالة واحدة هو عليها لا بحسب الأزمنة ولا الأمكنة ولا اجتهاد الأئمة كوجوب الواجبات وتحريم المحرمات والحدود المقدرة بالشرع على الجرائم ونحو ذلك.

والنوع الثاني: ما يتغير بحسب اقتضاء المصلحة له زماناً ومكاناً وحالاً،

---

(١٢٨) انظر الفروق ١/٤٤ ـ ٤٥ و ص ١١٧.

كمقادير التعزيرات، وصفاتها فإن الشارع يتفرع فيها بحسب المصلحة(١٢٩).

فالنسخ لا يمكن لمخلوق مهما كانت منزلته أن يدّعيه، وإنما جاء التغيير من تغير الأحوال، وتبدّل المصالح فالحكم المبني على المصلحة يدور معها وجوداً وعدماً. وكل مصلحة مستندة إلى أصل، فأصل الحكم موجود، والذي رفع إنما هو تطبيق الحكم السابق لعدم مناسبته، وبناء على هذا يكون للحادثة الواحدة عدة أحكام في الشريعة تتناوب التعلق بها، والمجتهد ينظر لها فيحكم عليها بما يناسبها.

فإذا تغيرت الحالة، وتبدّلت المصلحة غاير لها الحكم بما يناسبها، وقد يعود إلى الحكم الأول الذي تركه بعد حين، إذا دعت إليه المصلحة، وليس هذا شأن النسخ، فإنه رفع الشارع الحكم الأول بحيث لا يبقي له وجوداً أصلاً ولا يجوز للمجتهد أن يرجع إليه بعد ثبوت النسخ عنده.

وتوضح ذلك بمثالين للتقريب في معنى علاقة الحكم بالواقعة:

المثال الأول: من المعلوم أن تزوج المرأة على أختها أو عمتها أو خالتها قد نهى الشارع عنه، لأن فيه مفسدة قطع الأرحام، وفي دفعها مصلحة الوئام وصلة الأرحام ولكن لو فرضنا موت من كانت في عصمته، فإن أختها أو عمتها تحل له، وتترجح مصلحة الزواج بإحداهما، لو تركت المتوفاة أولاداً صغاراً ورأى في تَزَوّج إحداهما صِيَانَة للأولاد فالأخت أو العمة أو الخالة كانت في ظل الحرمة قبل الموت وبعد موت من كانت تحته كانت في ظل الإباحة. فَوَقْف تعلق الحرمة بها في هذه الحالة لا يعتبر نسخاً، لأن الحرمة قد تعود إذا تغيرت المصلحة، فلا نستطيع إذْن القول بأن الحرمة انقلبت إلى إباحة. بل نستطيع القول بأن الحرمة زالت تبعاً لزوال العلة، وتعلقت الإباحة لوجود السبب المبيح فالأحكام الشرعية ظلال ثابتة، والوقائع هي التي تنتقل من ظل إلى ظل بإذن الشارع، وإلّا كان الانتقال محظوراً. والله أعلم.

المثال الثاني: لو أن أستاذاً في جامعة، كان يخضع لقانون تلك الجامعة

---

(١٢٩) انظر إغاثة اللهفان.

ولوائحها، ثم استقال منها وعمل بغيرها من الجامعات فإن قانون الجامعة الأولى ولوائحها، لا تتغيّر، ولا تتبدّل فهي ثابتة، ولكن الذي ينتهي هو خضوع ذلك الأستاذ لهذا القانون لأن علة خضوعه كونه أُستاذاً بها وقد زالت تلك العلة باستقالته، وصار تحت طائلة قانون الجامعة الثانية، ولوائحها، فالأحكام الشرعية بالنسبة للوقائع والأحداث كذلك، فهي في الواقع تتناوب أفعال المكلفين بمقتضى الظروف، والأحوال، كما في حرمة الميتة في حالة السعة واليسر، وإباحتها في حالة الضيق والعسر. وانتقال الواقعة من حكم إلى حكم لا بد أن يكون بطريق من الطرق الشرعية.

وقد جاء في كتاب الموافقات للشاطبي: إن اختلاف الأحكام عند اختلاف العوائد ليس في الحقيقة باختلاف في أصل الخطاب، لأن الشرع موضوع على أنه دائم أبدي، لو فرض بقاء الدنيا من غير نهاية، والتكليف كذلك، لم يحتج في الشرع إلى مزيد وإلى معنى الاختلاف أن العوائد إذا اختلفت، رجعت كل عادة إلى أصل شرعي يحكم به عليها.

كما في البلوغ مثلاً، فإن الخطاب التكليفي مرتفع عن الصبي ما كان قبل البلوغ، فإذا بلغ وقع عليه التكليف فسقوط التكليف قبل البلوغ، ثم ثبوته بعد ليس باختلاف في الخطاب وإنما وقع الاختلاف في العوائد، أو في الشواهد كالحكم بعد الدخول بأن القول قول الزوج في رفع الصداق بناء على العادة، وأن القول قول الزوجة بعد الدخول أيضاً بناء على نسخ تلك العادة، ليس باختلاف في حكم. بل الحكم الذي ترجح جانبه بمعهود أو أصل فالقول قوله باطلاق[١٣٠].

وبعد الذي قدّمناه نستطيع القول: بأن بعض الوقائع تنتقل من حكم شرعي إلى حكم شرعي آخر، إذا كانت هذه الوقائع مستندة إلى نوع من العادات والأعراف التي تتبدل وتتغير وعرف أن الشارع اذن بانتقالها من أصل شرعي إلى أصل شرعي. كما توجد عادات شرعية، أو عادات ثابتة ولكنها غير الشرعية

(١٣٠) انظر الموافقات ٢/٢٠٥ والعرف والعادة في رأي الفقهاء ٨٩.

فهذان النوعان لا يخضعان لظروف الأزمنة والأمكنة والأحوال. وما عداهما يخضع لعادة الناس وعرفهم. وهو معنى القاعدة المعروفة في الفقه «العادة محكمة» أي أن عرف الناس مُحَكّم في الأحكام الشرعية، وما دامت أعرافهم متغيرة بتغير الأزمان والأمكنة فلا بدّ أن تكون الأحكام الشرعية كذلك.

ب ـ تعارض المصالح وميزان تفاوتها في الأهمية

لقد قلنا فيما سبق أن المقصد الأسمى والغاية العظمى من الشرع الإسلامي هو المصلحة الإنسانية العَالِية وإن ذلك مقتضى الرحمة التي من أجلها بعث الله الرسل، وقد اتفق على ذلك العلماء الذين أدركوا مقاصد الشريعة ومرماها. وكل نصوص الشريعة جاءت لتحقيق هذه الغاية السامية، فما من نص شرعي إلاّ قد تحقّقت فيه المصلحة، وإن غابت عن بعض الأذهان، ولا تغيب هذه المصلحة إلا عندما يختلط معنى المصلحة بالهوى، والشهوة، وحيث تتكاشف الظلمات على العقل، حتى يتوهم المصلحة فيما فيه مضرة كمن يشرب المسكرات والمخدرات ويعتقد المصلحة في ذلك الفعل.

وقد يكون الأمر مصلحة في بلد وليس مصلحة في غيره أو في زمن دون آخر، وقد يكون الأمر نافعاً لبعض الآحاد ضاراً لآخرين، فيكون مطلوباً ممن ينتفع به وممنوعاً ممن لا ينتفع به، وقد يكون النفع في عمل معين لشخص فيه ضرر لغيره، فيوازن بين مقدار النفع لأحدهما، والضرر بالآخر، فيدفع أهون الضررين بأقواهما.

من المعلوم أن المصالح كلّها ليست في درجة واحدة، بل في درجات مختلفة فمنها الراجح ومنها المرجوح، وقد لا يظهر الرجحان كما أن المفاسد كلها ليست في درجة واحدة، بل متفاوتة، وقد لا يظهر التفاوت.

قال العز بن عبد السلام، وتقديم المصالح الراجحة على المصالح المرجوحة محمود حسن، ودرء المفاسد الراجحة على المفاسد المرجوحة محمود حسن، اتفق الحكماء على ذلك، وكذلك الشرائع . . . . . فإن تساوت الرُّتَبِ تَخَيّر، وان تفاوتت الرُّتَب استعمل التَّرجِيح عند عرفانه، والتَوقُّف عند الجهل به[١٣١].

---

(١٣١) انظر قواعد الأحكام ١/٥.

وفي موضع آخر قال: والضابط أنه مهما ظهرت المصلحة الخلية عن المفاسد يسعى في تحصيلها، ومهما ظهرت المفاسد الخلية عن المصالح يسعى في درئها، وإن التبست الحال احتطنا للمصالح بتقدير وجودها، وفعلناها، وللمفاسد بتقدير وجودها وتركناها، وإن دار الفعل بين الوجوب، والندب بنينا على أنه واجب وأتينا به، وهذا فيما لا تشترط النية فيه فكدفع الصائل عن النفس فإنه محبوب على قول وواجب على آخر، وأما ما تشترط فيه النية ففيه نظر من جهة جزم النية، وإن دار بين الندب والإباحة بنينا على أنه مندوب وأتينا به، وإن دار بين الحرام والمكروه بنينا على أنه حرام واجتنبناه، وإن دار بين المكروه والمباح بنينا على أنه مكروه وتركناه[١٣٢].

فهذا يدل على أن المصالح متفاوتة، وأن المفاسد متفاوتة والضابط في جلب المصالح، ودفع المفاسد: هو ظهور الغلبة وإن لم تظهر الغلبة بل تساوت في رأي العين لجأنا إلى قواعد الترجيح مع الاحتياط.

ويؤيد هذا أيضاً ما جاء في كتاب مفتاح السعادة لإبن القيم حيث قال: «إذا تأمّلت شرائع دين الله التي وضعها بين عباده وجدتها لا تخرج عن تحصيل المصالح الخالصة، أو الراجحة، وإن تزاحمت قُدّم أهمها، وأجلها، وإن فات أدناها، كما لا تخرج عن تعطيل المفاسد الخالصة والراجحة بحسب الإمكان. وإن تزاحمت عطل أعظمها فساداً بتحمل أدناها، وعلى هذا وضع أحكم الحاكمين شرائع دينه دالة عليه شاهدة له بكمال علمه، وحكمته، ولطفه بعباده، وإحسانه إليهم، وهذه الجملة لا يستريب فيها من له ذوق من الشريعة، وارتضاع من ثديها وورود من صفو حوضها[١٣٣].

وقد أشار ابن القيم هنا إلى المصلحة الخالصة، وهي موضع نزاع بين العلماء، فمنهم من يرى أنه لا وجود لها، ومنهم من يرى وجودها، وعند التحقيق يظهر لنا أن النزاع لفظي لأن من يقول بوجودها ينظر إليها من حيث أمر الشارع بالفعل لأن الأمر لا يجمع بين المصلحة والمفسدة في آن واحد، بل أمر الله

(١٣٢) المصدر السابق ١/٥٩.

(١٣٣) انظر الجزء ٢/٢٢ وراجع الحسبة في الإسلام لابن تيمية ٦٤.

مصلحة خالصة، ومن يقول بعدم وجود المصلحة الخالصة ينظر إليها من حيث الواقع والاعتياد، لأن كل مصلحة لا بدّ أن تسبقها أو تقارنها أو تعقبها مشقة[١٣٤].

وإذا كانت المصالح متفاوتة، والمفاسد كذلك فلا بدّ من مِيزان لذلك لأن العقول وحدها ليست كافية في الموازنة بين مصلحة وأخرى لأننا قدّمنا أنها ليست لها صلاحية الاستقلال بإدراك المصالح بعيداً عن وصاية الشرع.

ميزان تفاوت المصالح في الأهمية

هذا الميزان له ثلاثة جَوانب:

الأول: النظر في المصلحة من حيث ذاتها وقيمتها وترتيبها.

الثاني: النظر إليها من حيث مقدار شمولها وخصوصها.

الثالث: النظر إليها من حيث تأكد حصولها وعدمه.

إذا تعارضت مصلحتان في مناط واحد بحيث كان لا بدّ لنيل إحداهما من تفويت الأخرى، وجب عرضها على النظر من جوانب ثلاثة، من حيث اعتبار ذاتها، وقيمتها ومرتبتها من حيث كونها ضرورية، أو حاجية، أو تحسينية، ومن حيث اعتبار شمولها وخصوصها، ومن حيث التأكد من حصولها وعدمه.

أما باعتبار الجانب الأول فإننا إذا نظرنا في اختلاف قيم المصالح من حيث ذاتها، وجدنا أن كليات المصالح المعتبرة شرعاً متدرجة حسب الأهمية في خمس مراتب وهي حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال. فما به يكون حفظ الدين مقدم على ما يكون به حفظ النفس عند تعارضهما، وما به يكون حفظ النفس مقدم على ما به يكون حفظ العقل، وما به يكون حفظ العقل مقدم على ما به يكون حفظ النسل، وما به يكون حفظ النسل مقدم على ما به حفظ المال. والترتيب بهذا الشكل بين هذه الكليات يحظى باتفاق العلماء[١٣٥]. وإليك الأمثلة:

١ ـ مشروعية الجهاد في سبيل الله. فقد دلّت على أن مصلحة حفظ النفس

---

(١٣٤) الموافقات ٢/٤٢ وما بعدها.

(١٣٥) انظر ضوابط المصلحة: ٢٤٩.

متأخرة عن حفظ الدين، ولذا شرعت التضحية بها في سبيله.

٢ ـ ما أجمع عليه المسلمون من جواز شرب المسكر أو ما يضر بالعقل إذا تعين ذلك للخلاص من هلاك غالب الوقوع، فقد دَلّ على أن مصلحة حفظ العقل متأخرة عن حفظ النفس ولذا شرعت التضحية بها من أجل حفظ النفس.

٣ ـ ما تم الإجماع عليه من أنه يشترط لجلد الزاني ألّا يتسبب عنه اتلاف له، أو لبعض حواسه، أو قواه العقلية فقد دل ذلك على أن مصلحة حفظ النسل متأخرة عن مصلحة حفظ العقل.

٤ ـ ما ورد من صريح النهي عن اتخاذ الزنى وسيلة للكسب من ذلك قوله تعالى: **﴿ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء إن أردن تحصناً لِتَبتغوا عرض الحياة الدنيا﴾**[١٣٦] فدل ذلك على أن مصلحة المال وكسبه متأخرة عن مصلحة حفظ النسل.

ثم أن رعاية كل من هذه الكليّات يكون بوسائل متدرجة حسب الأهمية في ثلاث مراتب، وهي الضروريات والحاجيات، والتحسينات. وقد تقدم شرح معنى كل مرتبة من هذه المراتب الثلاث.

فالضروري مقدم على الحاجي، والحاجي مقدم على التحسيني بمعنى إننا نهمل الحاجي الذي لا ضرورة إليه في سبيل الإبقاء على أصل المصلحة. ونهمل التحسيني الذي لا حاجة إليه في سبيل الإبقاء على الحاجي، وكل من الثلاثة مقدم على ما هو مكمّل له وقد تقدم بيان ذلك وتوجيهه. وقد قال الغزالي وتتفاوت هذه المراتب بتفاوت مصالحها في الظهور. . . فأعلاها ما يقع في مرتبة الضرورات[١٣٧].

هذا إذا كانت المصلحتان في رتب مختلفة فهذا طريق الترجيح، أما إذا كانت المصلحتان المتعارضتان في رتبة واحدة، كما لو كان كلاهما، من الضروريات أو الحاجيات أو التحسينات فينظر فيهما: فإن كان كل منهما متعلقا

---

(١٣٦) سورة النور آية: ٣٢.

(١٣٧) انظر شفاء الغليل ١٠٤ و ١٣٣.

بكلي على حدة جعل التفاوت بينهما على حسب تفاوت متعلقاتها فيقدم الضروري المتعلق بحفظ الدين على الضروري المتعلق بحفظ النفس وهكذا. . .

أما إذا كانت المصلحتان المتعارضتان متعلقتين بكلي واحد كالدين أو النفس أو العقل أو النسل أو المال، ففي هذه الحالة على المجتهد أن ينتقل إلى الجانب الثاني للميزان، وهو جانب النظر إليها من حيث مقدار شمولها، ويقدم أعم المصلحتين شمولاً على أضيقهما وأخصهما في ذلك فمصلحة الجماعة مقدمة على مصلحة الفرد. ومصلحة الأمة مقدمة على مصلحة طائفة معينة منها، لأن الأخص داخل في الأعم.

ومع النظر إلى جانب الشمول، فلا بد من النظر إلى الجانب الثالث وهو النظر، في مدى توقع حصولها في الخارج. ذلك لأن الفعل إنما يتصف بكونه مصلحة أو مفسدة حسب ما ينتج عنه في الخارج من آثار، وهذه الآثار قد تكون مقطوعاً بها أو مظنونة، مشكوكة، أو موهومة.

التَعَسُّف في استعمال الحق، أو المضارة في الحقوق

كل حق في الإسلام مصدره شريعة الله، وإلا لم يكن حقاً مشروعاً، يستحق الحماية من الشريعة الإسلامية، ولا يحظى برعايتها. وهذه الحقوق قد وضعت الشريعة لها الطرق لاستعمالها، فإذا خالف صاحب الحق تلك الطرق ظاهراً أو باطناً، لَا يفْلُت من حساب الله وعقابه في الدنيا، أو في الآخرة، فلا بدّ إذْنْ من اتباع إذْن الشرع في نيل الحقوق أو استعمالها، وهذا الاستعمال قد يتولد منه ضرر للغير، مقصود أو غير مقصود، وهذا الغير قد يكون جماعة أو فرداً. ووقوع الضرر قد يكون يقيناً أو غيره.

واستعمال الحق له أحوال عديدة بهذه الاعتبارات، ونلخص هذه الأحوال في خمسة أحوال معتمدين على ما ذكره الشاطبي في موافقاته ومستعينين بغيره[١٣٨] مع ضرب الأمثلة التي توضح كل حالة وإليك البيان:

---

(١٣٨) الموافقات ٢/٢٤٨ وما بعدها. وضوابط المصلحة ٢٤٩ وما بعدها وقواعد الأحكام ١/٩٨ وما =

الحالة الأولى: إن جلب المصلحة أو دفع المفسدة، إذا كان مأذوناً فيه ولا يلزم عنه إضرار الغير. فهذا باق على أصله من الإذن، ولا إشكال فيه، ولا حاجة إلى الاستدلال عليه لثبوت الدليل على الإذن ابتداء، ولا يوجد ما يعارضه. كالتصرف في الأملاك من غير إضرار بالغير.

الحالة الثانية: أن يقصد الجالب لمصلحة، أو الدافع لمفسدة الإضرار بالغير، كالمرخص في سلعته قصداً لطلب معاشه وصحب ذلك قصد الإضرار بالغير. فهذا لا إشكال فيه أيضاً من حيث منع القصد إلى الإضرار لثبوت الدليل على أن لا ضرر ولا ضرار في الإسلام(١٣٩).

ولكن يبقى النظر في هذا العمل الذي اجتمع فيه قصد نفع النفس، وقصد إضرار الغير، هل يمنع منه فيصير غير مأذون فيه لهذا الوصف، أم يبقى على حكمه الأصلي من الإذن، ويكون عليه إثم ما قصد؟ هذا مما يتصور فيه الخلاف على الجملة، وهو جار على مسألة الصلاة في الدار المغصوبة، مما كان فيه النهي لوصف منفك، ومع ذلك يمكن تفصيله إلى ما يأتي:

وهو إما أن يكون لذلك العمل وَجْهٌ آخر يمكن تحصيله عن طريقه من غير إضرار كمن له نوافذ عديدة توصل إليه الهواء، ولكنه جَنَحَ إلى فتح نافذة معينة فيها كشف لعورات جاره. فإن كان الأمر كذلك فلا إشكال في منعه منه لأنه لم يقصد ذلك الوجه إلا لأجل الإضرار.

وإن لم يكن له محيص عن تلك الجهة التي يستضر بها الغير. ففي هذه الحالة حق الجالب أو الدافع مقدم، ومع ذلك فهو ممنوع من قصد الإضرار، ولا

= بعدها. والأشباه والنظائر للسيوطي ٨٧ والطرق الحكمية ص ٣١٠، ومفتاح السعادة ٢/١٤ وما بعدها. والحسبة في الإسلام لابن تيمية ٦٤ ط دار الكتب العربية.

(١٣٩) فقد روي عن النبي ﷺ أنه قال «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام» والضرر ضد النفع، ضره يضره ضرًّاً، وضراراً وأضرَّ به يضر إضراراً. والضرر فعل الواحد، والضرار: فعل الاثنين، والضرر: ابتداء الفعل، والضرار: الجزاء عليه. وقيل الضرر: ما تضر به صاحبك، وتنتفع به أنت، والضرار: أن تضرَّه من غير أن تنتفع به، وقيل هما بمعنى، وتكرارهما للتأكيد. انظر النهاية في غريب الحديث لابن الأثير ٣/٨١ ـ ٨٢.

يقال في هذا تكليف له بما لا يطاق، لأنه إنما كلف بنفي نية الإضرار وهذا داخل تحت الكسب لا ينفي الإضرار بعينه.

الحالة الثالثة: ألّا يقصد إضراراً بأحد، ولكن يكون الإضرار عاماً وشاملاً ففي هذه الحالة لا يخلو أن يلزم من منعه من حقه الإضرار به بحيث لا ينجبر أولاً. فإن لزم الإضرار به غير انجبار قدم حقه على الإطلاق إذا كان الضرر يلحقه وحده. أما إذا كان الضرر يلحقه وغيره من أفراد الأمة كما في مسألة الترس التي فرضها الأصوليون كما لو ترى الكفار بأسرى المسلمين في الحرب المؤدي إلى قتل الترس معهم(١٤٠). وإن أمكن انجبار الإضرار، ورفعه جملة، فاعتبار الضرر العام أولى. فيمنع الجالب والدافع مما هم به، لأن المصالح العامة مقدمة على المصالح الخاصة، لأن العامة أشمل. وتقدم أن من جوانب ميزان التفاوت في المصالح شمول المصلحة، وبذلك تُرَجّح.

ولذلك اتفق السلف والخلف على ترجيح المصلحة العامة على الخاصة كالانتفاع العام بالكلأ أو الماء الواقعين في أرض غير مملوكة، على احتياز الفرد له.

وترجح مصلحة عامة أهل السوق على مصلحة الواحد منهم وبذلك منع تلقي الركبان، وبيع الحاضر للبادي، ومنع الاحتكار، وترجحت مصلحة العامة في إجبار الممتنع عن بيع دَارِه، أو أرضه في حالة اضطرار الناس لمسجد جَامِع ونحوه، ومن هذا أيضاً مشروعية الحجر الصحي خشية انتشار الأمراض. ومنع الأفراد من نشر، الزيغِ أو الفساد، فيمنع الفرد من ممارسة حرية الرأي والكتابة عند تعارض ذلك مع مصلحة الجماعة والأمة، واتفقوا أيضاً على تضمين الصناع مع أن الأصل فيهم الأمانة.

الحالة الرابعة: ألا يقصد إضراراً بأحدٍ ولكن سيقع الضرر بغيره من آحاد الناس من غير قصد، ويلحق الجالب أو الدافع بمنعه من ذلك ضرر، فهو محتاج إلى فعله كالدافع عن نفسه مظلمة يعلم أنها ستقع بغيره، أو يسبق إلى شراء طعام

---

(١٤٠) انظر جمع الجوامع بحاشية العطار ٢/ ٣٣٠ ط التجارية الكبرى.

أو صيد أو حطب أو ماء ونحوه، وهو عالم بأنه إذا حازه استضر غيره بعدمه، ولو أخذه غيره استضر هو.

ففي هذه الحالة إما أن ننظر إلى ذلك من جهة إثبات الحظوظ وأما أن ننظر إليه من جهة إسقاطها بالمواساة، أو بالايثار.

فإذا نظرنا إلى ذلك من جهة الحظوظ، فإن حق الجَالِب أو الدافع مقدم، وإن استَضَرّ به غيره، لأن جلب المنفعة أو دفع المضرة مطلوب للشارع. ولذلك أبيحت الميتة وغيرها من محرّمات الأكل، وابيح بيع الرطب باليابس في العَرِيّة للحاجة الماسة، وأبيح الدرهم بالدرهم إلى أجل للحاجة الماسة للمقرض، وغير ذلك مما يدل على قصد الشارع وإذا ثبت هذا فيما سبق إليه الإنسان من تلك الأشياء ثبت حقه فيه شرعاً بحوزه له دون غيره، وتقديم حق المسبوق على حق السابق ليس بمقصود شرعاً، إلّا مع إسقاط السابق حقه، وذلك لا يلزمه، بل قد يتعين عليه حق نفسه من الضروريات فلا يكون له خيرة في إسقاطه ومن هذا جواز الرشوة لدفع الظلم إذا لم يقدر على ذفعه إلّا بذلك.

وإعطاء المال للمحاربين في فِدَاء الأسارى ولما نهى الحاج من الحج حتى يؤدي خراجاً، كل ذلك انتفاع أو دفع ضرر بتمكين من معصية، بل كل العقوبات فيها جلب مصلحة أو درء مفسدة يلزم عليها اضرار الغير إلا أن ذلك كله إلغاء لجانب المفسدة لأنها غير مقصودة للشارع من شرع هذه الأحكام، ولأن الجالب والدافع أولى.

فإن قيل هذا يشكل في كثير من المسائل، فإنّ القاعدة المقررة «ألّا ضرر ولا ضرار»، وما تقدم واقع فيه الضرر فلا يكون اذن مشروعاً بمقتضى هذا الأصل.

ويؤيد ذلك: إكراه صاحب الطعام على إطعام المضطر إما بعوض، وإما مجاناً، مع أن صاحب الطعام محتاج إليه، وقد أخذ من يده قهراً لما كان امساكه مؤدياً إلى إضرار المضطر، وكذلك إخراج الطعام من يد محتكره قهراً لما صار منعه مؤدياً لإضرار الغير وما أشبه ذلك.

والجواب: إن هذا كله لا إشكال فيه، وذلك أن إضرار الغير في المسائل المتقدمة، والأصول المقدرة ليس بمقصود في الإذن، وإنما الإذن لمجرد الجالب ودفع الدافع وكونه يلزم عنه إضرار أمر خارج عن مقتضى الإذن وأيضاً فقد تعارض هنالك إضراران: إضرار صاحب اليد والملك وإضرار من لا يد له ولا ملك، والمعلوم من الشريعة تقديم صاحب اليد والملك، ولا يخالف في هذا عند المزاحمة على الحقوق.

والحاصل أن الإذن من حيث هو إذن لم يستلزم الإضرار. وأما مسألة المضطر فهي شاهد لنا، لأن المكره على الطعام ليس محتاجاً إليه بعينه. حاجة يضرّ به عدمها وإلا فلو فرضته كذلك لم يصح إكراهه. وهو عين مسألة النزاع. وإنما يكره على مَا لا يَستَضرّبه.

وأما المحتكر فإنه خاطىء باحتكاره مرتكب للمنهي عنه مضر بالناس، فعلى الإمام أن يدفع إضراره بالناس على وجه لا يستضر هو به، وتقدم في الحالة الثالثة من الحكم على الخاصة لأجل العامة وهذا منه.

أما إذا نظرنا إلى ذلك من جهة المواساة والإيثار على النفس. فهذه درجة من درجات اليقين والتوكل لا يرقى إليها كل الناس، وهي من محامد الأخلاق وقد كان الرسول عليه الصلاة والسلام المثل الأعلى في هذا فكان أجود الخَلْقِ على الخَلْقِ بالخَيْرِ من الريح المُرْسَلة، وقد قالته خديجة رضي الله عنها في ذلك «إنك تحمل الكلّ وتكسب المعدوم وتعين على نوائب الحق» وهكذا كان أصحابه رضوانُ الله عليهم كما وصفهم القرآن بقوله تعالى: **﴿ويطعمون الطعام على حبه مسكيناً ويتيماً وأسيراً﴾**[١٤١] وبقوله: **﴿ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة﴾**[١٤٢]. فمن حظي بتوفيق الله ووصل هذه الدرجة العالية فأجره على الله. ولكن ليس هذا يصلح للمقياس العام.

الحالة الخامسة: ألا يلحق الجالب لمصلحة أو الدافع لمفسدة ضرر. ولكن في هذه الحالة يتفاوت مدى التأكد من حصول المفسدة وذلك لأن حصولها

---

(١٤١) سورة الإنسان آية: ٨.

(١٤٢) سورة الحشر آية: ٩.

إما أن يكون قطعياً، وإما أن يكون نادراً، وإما أن يكون كثيراً، والكثير إما أن يكون غالباً أو لا.

فإن كان قَطْعِياً في العادة، كحفر البئر خلف باب الدار في الظلام. بحيث يقع الداخل فيه بدون شك فهذا يلزم أن يكون ممنوعاً من ذلك الفعل، ويعد متعدياً بفعله، ويضمن ضمان المتعدي على الجملة، وينظر في الضمان بحسب النفوس. والأموال على ما يليق بكل نَازِلةٍ.

وإن كان نادراً. كحفر بئر بموضع لا يؤدي غالباً إلى وقوع أحد فيه، فهذا يعتبر على أصله من الإذن، لأن المصلحة، إذا كانت غالبة فلا اعتبار بالندور وانخرامها. إذ لا توجد في العادة مصلحة عَرِيَّة عن المفسدة جملة إلّا أن الشارع اعتبر في مَجَارِي الشرع غلبة المصلحة، ولم يعتبر نُدُور المفسدة إجراء للشرعيات مجرى العادات في الوجود.

ولا يعد هنا قصد القاصد إلى جلب المصلحة أو دفع المفسدة ـ مع معرفته بندور المضرة عن ذلك ـ تقصيراً في النظر، ولا قصد إلى وقوع الضرر. فالعمل إذن على أصل المشروعية.

ومما يؤيد ذلك أن ضوابط المشروعات هكذا وجدناها كالقضاء بالشهادة في الدماء والأموال والفروج مع إمكان الكذب، والوهم، والغلط، وإباحة الفطر في المسافة المحدودة مع إمكان عدم المشقة، وكذلك إعمال خبر الواحد، والأقيسة الجزئية في التكاليف مع إمكان إخْلافها، والخطأ فيها من وجوه. لكن ذلك نادر فلم يعتبر واعتبرت المصلحة الغالبة.

وإن كان أداؤه إلى المفسدة كثيراً لا نادراً: وهو إما أن يكون غالباً كبيع السلاح في وقت الفتن، وبيع العنب من الخمار، وما يغتب به ممن شأنه الغش. فهذا أداؤه إلى المفسدة ظنياً. فيحتمل الخلاف. وقد يرجح الظن بوجوه لأن الظن في أبواب العمليات جار مجرى العلم فالظاهر جريانه هنا، ولأن المنصوص عليه من سدّ الذرائع داخل في هذا النوع كقوله تعالى: **﴿ولا تَسبُّوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عَدْواً بغير علم﴾**[١٤٣].

---

(١٤٣) سورة الأنعام آية: ١٠٨.

ولأنـه داخل في التعـاون على الإثم والعدوان المنهي عنـه. والحاصـل من هـذا أن الظن بـالمفسدة والضـرر لا يقوم مقـام القصد إليـه، فالأصـل الجواز من الجلب أو الدفع، وقطع النظر عن اللّوازم الخـارجية إلّا أنـه لما كـانت المصلحة تسبب مفسدة من باب الحيـل، ومن باب التعـاون على الإثم والعدوان، منـع من هذه الجهة لا من جهـة الأصل، فـإن المتسبب لا يقصد إلّا مصلحـة نفسه، فـإن حمل محمل التعدي فمن جهة أنه مظنة للتقصير.

وأمـا إن كان أداؤه إلى المفسـدة كثيـراً لا غـالبـاً ولا نـادراً كمسـائـل بيـوع الآجال، فهذا في موضع نظر والتباس والأصل فيه الحمل على الأصل من صحـة الإذن، لأن العلم والظن بوقـوع المفسدة متفقـان، إذ ليس هنا إلّا احتمـال مجرد بين الوقوع وعدمه، ولا قرينة ترجح أحـد الجانبين على الآخـر، واحتمال القصـد لمفسـدة الاضرار لا يقـوم مقام نفس القصـد، ولا يقتضيه، لـوجود العـوارض من الغفلة وغيرها عن كونها موجودة أو غير موجودة.

ولا يصح أن يعد الجـالب أو الدافـع هنا مقصـراً ولا قاصـداً كما في العلم والظن لأنه ليس حمله عل القصد إليهما أولى من حمله على عدم القصـد لواحـد منهما. ولذلك يكون التسبب المأذون فيه قوياً جداً، إلا أن الإمام مالك رحمه الله اعتبره في باب سد الذرائع بناء على كثرة القصد وقوعاً.

وذلـك لأن القصد لا ينضبط في نفسـه لأنه من الأمـور البـاطنيـة، لكن لـه مجال هنا، وهو كثرة الوقوع في الوجود، أو هو مظنة ذلك، فكما اعتبرت المـظنة وإن صح التخلف، كذلك تعتبر الكثرة لأنها مجال القصد. فخرج عن الأصل هنا من الإباحة إلى الممنوع بحكمة سَدِّ الذريعة. وكثيراً من النصوص تدل على منع المباح لأنه ذريعة إلى الحرام.

فإذا تبيّن لنا مما تقدم تفـاوت المصالـح وتعارضهـا. فنقول: الخـلاصة إن المصـالح تتـدرج في مـراتب من الأهميـة الـذاتيـة، متمثلة في مـراتب الكليـات الخمس، وفي الـوسائـل الثـلاث لإحـرازهـا، وهي الضـروريـات والحـاجيـات والتحسينات ثم بعد ذلك تتدرج حسب درجة شمولها وسعة فائدتها، ومدى تحقق

حصولها وعدمه فعلى هذا الترتيب يجري تصنيفها عند التعارض، ويرجح البعض منها على الآخر.

وإذا استعمل الإنسان حقه بدون احتراس وتثبت فيما يمكن فيه الاحتراس والتَثَبُّت - فيُفضِي إلى الإضرار بالغير - وذلك كما في صور الخطأ، فإن أصل الفعل مباح، وصاحبه لم يقصد به ضرر الغير، ولكنه لم يحترس. فإنه يضمن ما أتلفه. ومحل الضمان إن أمكن الاحتراس عنه عادة وإلا فلا ضمان، كما في الطبيب يجري عملية جراحية على الطريقة المعتادة بين الأطباء فمات بذلك انسان، أو تلف به عضو، وذلك لاختلاف طبائع الناس وقوة احتمالهم للجراحات.

والقاعدة عند الحنفية في هذه المسألة أن الانسان إذا أتى بمباح فترتب عليه ضرر ضمن، لأن استعمال المباح مشروط بالسلامة، والضرر دليل على عدم الاحتراس وذلك كالمرور في الطريق، وضرب الزوجة لترك الطاعة. وإن فعل واجباً فترتب عليه ضرر لا يضمن كمنفذ الأحكام الشرعية(١٤٤).

الفرق بين قاعدة المقاصد، وقاعدة الوسائل: يجدر بنا قبل أن نترك هذا الباب: أن نشير إلى الفرق بين قاعدة المقاصد وقاعدة الوسائل.

المقاصد: هي المتضمنة للمصالح، والمفاسد في أنفسها.

والوسائل: هي الطرق المُفضِية إلى المصالح أو المفاسد، وحكمها حكم ما أفضت إليه من تحريم، أو تحليل، غير أنها اخفض رتبة من المقاصد في حكمها. والوسيلة إلى أفضل المقاصد أفضل الوسائل، وإلى أقبح المفاسد أقبح الوسائل، وإلى ما يتوسط متوسطة(١٤٥).

وربما عبر عن الوسائل بالذرائع: وهو اصطلاح المالكية، ومعناها حسم مادة وسائل الفساد دفعاً لها. فمتى كان الفعل السالم عن المفسدة وسيلة للمفسدة منع الإمام مالك ذلك الفعل في كثير من الصور.

---

(١٤٤) أسبوع الفقه الإسلامي.

(١٤٥) انظر الفروق للقرافي ٢/٣٢ فرق ٥٨ وقواعد الأحكام لابن عبد السلام ١/٥٣ وما بعدها.

جاء في الفروق للقرافي: وليس سَدُ الذرائع من خواص مذهب مالك كما يَتَوَهمُه كثير من المالكية بل الذرائع ثلاثة أقسام:

القسم الأول: أجمعت الأمة على سده، ومنعه، وحسمه، كحفر الآبار في طرق المسلمين فإنه وسيلة إلى اهلاكهم فيها، وكذلك إلقاء السم في أطعمتهم وسب الأصنام عند من يعلم من حاله أنه يسب الله تعالى عندما يسبها.

القسم الثاني: أجمعت الأمة على عدم منعه، وأنه ذريعة لا تسد، ووسيلة لا تحسم، كالمنع من زراعة العنب خشية الخمر فإنه لم يقل به أحد.

القسم الثالث: اختلف فيه العلماء هل يسد أم لا؟ كبيوع الآجال عند المالكية، كمن باع سلعة بعشرة دراهم إلى شهر، ثم اشتراها بخمسة قبل الشهر، فمنعه مالك، لأنه عنده وسيلة لسلف خمسة بعشرة إلى أجل توسلاً بإظهار صورة البيع.

أما الإمام الشافعي فإنه ينظر إلى صورة البيع ويحمل الأمر إلى ظاهره، فيجوز ذلك، وكذلك اختلف في النظر إلى النسَّاء، لأنه وسيلة إلى الرّبا، أو لا يحرم واختلفوا أيضاً في الحكم بالعلم هل يحرم، لأنه وسيلة إلى القضاء بالباطل من قضاة السوء، أو لا يحرم، وكذلك تضمين الصناع، وحملة الأطعمة[١٤٦].

والوسيلة كما يجب سدها يجب فتحها، وتكره تارة أو تندب، وموارد الأحكام قسمين: مقاصد، ووسائل وكل ما سقط اعتبار المقصد سقط اعتبار الوسيلة، فإنها تبع له في الحكم، وقد خولفت هذه القاعدة في الحج في إمرار الموس على رأس من لا شعر له، مع أنه وسيلة إلى إزالة الشعر فسنحتاج إلى دليل يدل على أنه مقصود في نفسه، وقد تقدم بيان ذلك.

وقد تكون وسيلة المحرم غير محرمة إذا أفضت إلى مصلحة راجحة،

---

(١٤٦) انظر الفروق للقرافي ٢/٣٢ فرق ٥٨ وراجع قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام ١/٥٤ وما بعدها.

كالتوسل إلى فداء الأسارى بدفع المال للكفار الذي هـو محرم عليهم الانتفـاع به بناء على أنهم مخاطبون بفروع الشريعة كما هو عند المالكية، وكدفع مال لـرجل حتى لا يزني بامرأة إذا عجز عن دفعـه عنها إلا بـذلك، وكـدفع المـال للمحارب حتى لا يقع القتل بينه وبين صاحب المال عند مـالك رحمـه الله ولكنه اشتـرط أن يكون المال يسيراً(١٤٧).

فهذه الصور كلها الدفـع فيها وسيلة إلى المعصيـة بأكـل المال، ومـع ذلك فهو مأمور به لرجحان ما تحصل من المصلحة على هذه المفسدة.

(١٤٧) انظر الفروق ٢/٣٢ وقواعد الأحكام ١/٥٤ وما بعدها.

الباب الثاني

في المصالح تفصيلا

ويشتمل هذا الباب على خمسة فصول:

الأول: في المحافظة على مصلحة الدِّين.

الثاني: في المحافظة على مصلحة النفس.

الثالث: في المحافظة على مصلحة العقل.

الرابع: في المحافظة على مصلحة النسل.

الخامس: في المحافظة على مصلحة المال.

الفصل الأول

في المحافظة على مصلحة الدين

ويتضمن أربعة مباحث:

الأول: في معنى الدِّين لغةً، وشرعاً، والعلاقة بين المعنيين.

الثاني: في بيان حقيقة الدِّين الكامل، وبيان أنه هو الدين عند الله، مع بيان حاجة البشر إليه.

الثالث: في بيان الوسائل من جانب الوجود التي بها يحافظ على مصلحة الدين.

الرابع: في بيان الوسائل من جانب العدم في المحافظة على الدين.

المبحث الأول: في معنى الدين لغة، وشرعاً، والعلاقة بين المعنيين

معنى الدين في اللغة

إذا رجعنا إلى معاجم اللغة العربية التي تساعدنا على فهم مدلول الألفاظ المفردة[1]. نجد أن كلمة «دين» وردت فيها بمعان كثيرة. كالملك، والقهر، والسلطان، والعزّ، والذل، والخدمة، والاكراه، والاحسان، والعادة، والعبادة، والتَذَلُّل، والخضوع، والطاعة، والمذهب، والسِيرة، وغير ذلك من المعاني.

---

(١) انظر القاموس المحيط ٤/٢٢٥ والمصباح المنير ٣١٥. والنهاية في غريب الحديث ٢/١٤٨.

وإذا نظرنا إلى اشتقاق الكلمة، وتصاريفها، نجدها ترجع إلى ثلاثة معان تكاد تكون متلازمة، فهذه الكلمة تارة تؤخذ من فعل مُتَعَدٍ بنفسه، فيقال: أنه يُدِينه وتارة من فعل مُتَعِدٍّ باللاّم فيقال: دَانَ لَه. وتارة من فعل مُتَعدٍّ بالباء فيقال: دَان به، وباختلاف هذه المآخذ قد تختلف الصورة المَعْنَوية التي تطلبها الصيغة اللفظية فإذا قلنا: دَانَه دِيناً، كان المقصود بذلك أنه مَلَكَه وحَكَمَه، وسَاسَه، ودَبّر أمره، وقَهرَه، وحَاسبَه وقضى في شأنه، وجَازَاه، ومنه (مَالِك يوم الدِّين) فالدين في هذا الاستعمال يدور على معنى الملك والتصرف بما هو من شأن الملوك من سياسة وتدبير، وقهر وحساب وجزاء، وفي الحديث «الكيِّس من دان نفسه»[٢]. أي حكمها، وضبطها والدّيّان الحكم القاضي.

وإذا قلنا: دَانَ لَه كان المقصود بذلك اطاعه، وخَضَعَ له فالدِّين هنا هو الخضوع والطّاعة، والعبادة، وكلمة، ويكون الدِّين لِلّه يصح أن يفهم منها كلا المعنيين يعني الحكم والطاعة، لأن الثاني ملازم للأول، ومطاوع له فيقال: دَانَه فَدَانَ لَهُ يَعْنِي قَهره على الطّاعة، فَخَضَع وأَطَاع.

وإذا قلنا: دَانَ بالشيء كان المقصود بذلك أنه اتخذه ديناً ومذهباً أي، اعتقده، أو اعتاده، أو تخلق به. فالدِّين على هذا هو: ما يسير عليه الإنسان نَظَرِياً، أو عملياً كما يقال: هذا دَيني ودَيْدَني.

ومن هذا نعلم أن الاستعمال الثالث تابع للاستعمالين قبله، وذلك لأن العادة، أو العقيدة التي يدان بها، لها من السلطان، والسيطرة على صاحبها مما يجعله خاضعاً، ومنقاداً لها، ويلتزم اتباعها[٣].

وخلاصة القول في هذا أن كلمة الدِّين في اللغة العربية تشير إلى وجود رابطة بين طرفين، يعظم أحدهما الآخر، ويخضع له، فإذا وصف بها الطرف الأول كانت خضُوعاً وانقِيَاداً، وإذا وصف بها الطرف الثاني كانت أمراً وسلطاناً،

---

(٢) النهاية في غريب الحديث لابن الأثير ١٤٨/٢ وما بعد وتمام الحديث فيها «وعمل لما بعد الموت».

(٣) النهاية في غريب الحديث: ١٤٨/٢، ١٤٩، ١٥٠ ط عيسى الحلبي.

وحكماً وإلزاماً، وإذا وصف بها الرابطة الجامعة بين الطرفين كانت عقيدة ومذهباً، وعادة وقانوناً ينظم تلك العلاقة.

فمادة «دِين» تدور على معنى لُزُوم الانقِيَاد وإلزامه، والتِزَامه كما أن كلمة دَين بالفتح تدور حول هذا المعنى لأن الدائن يَعْلُو المدين، والمدين في موقع الطاعة، والخضوع وأظهر معاني الدِّين في اللغة: الطَّاعة والخضُوع.

تعريف الدِّين عند علماء الشريعة

لقد عَرَّفَ علماء الشريعة الدِّين بأنه «وَضْعٌ إلهي سَائِقٌ لِذوي العقول السليمة باختيارهم المحمود الى الصلاح في الحال، والفلاح في المآل»[٤].

قوله: وضع إلهي خَرَج بِه الوضع البشري فإن كل ما يتخذه البشر اعتماداً على العقل، أو الخرافة، والأوهام ليس بدين في الحقيقة، وإن كان يطلق عليه اسم الدين كما جاء ذلك في القرآن في قوله تعالى: **﴿ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين﴾**[٥].

ونأخذ من هذا أن الإنسان لا يستطيع وضع الدِّين الحق، لا عن طريق العقل، ولا عن طريق الأوهام والخرافة، وكل ما يصل إليه عن هذه الطرق بدون ارشاد الوحي فهو باطل غير مقبول عند الله.

ويخرج بهذا أيضاً التجارب البشرية في حقل تدابير المعيشة، والأوضاع الصناعية، والميادين العلمية ونحو ذلك. وخرج بقوله: لذوي العقول السليمة الأوضاع الالهية الطبيعية التي لا تختص بذوي العقول كالطباع، والالهامات التي تهتدي بها الحيوانات إلى جلب مصالحها، ودفع ما يضر بها وخرج بقوله: باختيارهم الأوضاع الاتِّفاقية والقسرية، كالوجدانيات من حب، وكره، ونحوهما.

ونأخذ من هذا أن الدِّين على حقيقته الكاملة المصدوقة لا يمكن حصوله بالاكراه ولعل في قوله تعالى: **﴿لَا إكراه في الدِّين﴾**[٦]. دلالة على هذه

---

(٤) انظر المرآة في الأصول ١/١١ وكتاب الدين للدكتور محمد عبد الله دراز ص ٩.

(٥) سورة آل عمران آية: ٨٥.

(٦) سورة البقرة آية: ٢٥٦.

الحقيقة. سواء كانت «لا» نافية أو قلنا إنها ناهية. ففي حالة النفي الدلالة، أما في حالة أنها ناهية فقد تكون علة النهي هي عدم حصول الدِّين عن طريق الإكراه فيكون الإكراه بقصد حصوله بدون جدوى.

ولا يعترض على هذا بأن العلماء اختلفوا في معنى هذه الآية. فمنهم من قال إنها منسوخة بإكراه النبي ﷺ للعرب على دين الإسلام، ولم يرضَ إلّا بالإسلام وبقوله تعالى: ﴿**يا أيها النبي جاهد الكفار والمنافقين**﴾[7]. ومنهم من قال ليست بمنسوخة وإنما نزلت في أهل الكتاب خاصة، وأنهم لا يكرهون على الإسلام إذا أرادوا الجزية والذين يكرهون هم أهل الأوثان فلا يقبل منهم إلّا الإسلام.

ومنهم من قال: إنها نزلت في الأنصار، لأن المرأة المِقْلَاة منهم - وهي التي لا يعيش لها ولد - كانت تجعل على نفسها إن عاش لها ولد تهوده، وعندما أجليت بنو النضير كان فيهم كثير من أبناء الأنصار فقالوا لا ندع أبناءنا فنزلت هذه الآية.

وقيل نزلت في رجل من الأنصار يقال له أبو حصين كان له ابنان دعاهما بعض تجار الشام - الذين يفدون إلى المدينة - إلى النصرانية فتنصرا ومضيا معهم إلى الشام فأتى أبوهما رسول الله ﷺ مشتكياً وراغباً في استردادهما. فنزلت هذه الآية.

وقيل إنها وردت في السبي: متى كانوا من أهل الكتاب لم يجبروا إذا كانوا كباراً، وإن كانوا مجوساً صغاراً أو كباراً وثنيين فإنهم يجبرون على الإسلام، لأن من سباهم لا ينتفع بهم مع كونهم وثنيين لعدم أكل ذبائحهم، ووطء نسائهم ولأكلهم الميتة، وغيرها من النجاسات[8].

هذه الأقوال كلها مناطها الإكراه الظاهري، وهو الخضوع، والدخول تحت أحكام الإسلام الظاهرية التي تتعلق بالقول والفعل بعيداً عن الاعتقاد. أما

---

(٧) سورة التوبة آية: ٧٣.

(٨) انظر تفسير القرطبي ٣/ ٢٨٠ - ٢٨١.

الاعتقاد فلا نزاع في أنه لا يحصل عن طريق الإكراه.

أما كون الآية نزلت في الأنصار أو في رجل منهم فهذا لا يدل على تخصيص الآية بهم، لأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب. وأما كون الآية نزلت في غير أهل الكتاب فهذا أيضاً يرجع إلى الإكراه الظاهري فقط، وكون الرسول عليه الصلاة والسلام لم يقبل من مشركي العرب إلاّ الإسلام. فلعلّ هذا يرجع إلى ما قَدّموه من مكايد للإسلام والمسلمين أو لأنهم بمثابة القدوة لغيرهم فلا بدَّ من دخولهم تحت أحكام الإسلام، ولو ظاهراً، أو لأنهم وغيرهم من المجوس والوثنيين بعيدون جداً عن ميدان التفكر والتدبر في آيات الله لإيغالهم في ظلمات الكفر والخرافات، والأوهام، فبدخولهم تحت ظل الأحكام الإسلامية، ولو ظاهرا يعطيهم فرصة الاقتراب، والدنو من ذلك الميدان، فيقودهم ذلك إلى الإسلام الكامل الذي يشمل الخضوع بالمشاعر والشعائر.

والمراد بالصلاح في الحال: سعادة الدنيا، وبالفلاح في المآل: سعادة الآخرة بفوز المكلف بالنعيم المقيم والنجاة من عذاب الجحيم.

وبعد هذا يمكننا القول: بأن الدِّين هو القواعد الالهية التي بعث الله بها الرسل لتُرْشِد الناس إلى الحق في الاعتقاد وإلى الخير في السلوك والمعاملة، وبدخولهم في حظيرة تلك القواعد والخضوع لها أمراً ونهياً تحصل لهم سعادة الدنيا والآخرة.

العلاقة بين المعنى اللغوي والمعنى الشرعي

لقد قلنا إن أظهر معاني الدين في اللغة: هو الخضوع والطاعة وهذا المعنى يتفق مع المعنى الشرعي، إلاّ أن المعنى الشرعي أضيق نطاقاً من المعنى اللغوي، لأن الخضوع في اللغة قد يكون لله وقد يكون لغيره من البشر والحجر والبقر، والنجوم والقمر، فكل هذه الأنواع يطلق عليها كلمة الخضوع، أما معنى الدين في الشرع فلا يطلق إلاّ لله وحده.

ثم إن الخضوع في اللغة يشمل الخضوع الظاهري بسبب القهر والسلطان،

والخضوع الباطني، وأما الخضوع لله فلا بُدّ فيه من الباطن والظاهر، وهناك فرق بين الخضوع القسري والخضوع الاختياري.

فلو نظرنا إلى العالم العلوي في جملته نراه مسخراً تحت سلطان القدر في أوضاعه، وأحجامه. وحركاته، وطوائفه: كل شيء فيه له قَدَر لا يعدوه، وطور لا يَتَجَاوزه. ولو نظرنا إلى عالمنا الأرضي كذلك نجده مقيداً بنسب معينة من البعد عن الشمس والكواكب، وبمقادير معينة من الضوء والحرارة والضغط الجوي وغير ذلك. ولو نظرنا إلى الكائنات الحية التي على ظهر الأرض نراها كلها خاضعة لقانون الشيخوخة والهرم وأخيراً لظاهرة الموت.

فهذه كلها ضروب من الخضوع الطبيعي، منها ما هو آلي لا شعوري، ومنها ما هو شعوري اضطراري، كمن يهوي من نافذة علوية، فهو حيث يهوي في الفضاء لا يسعه إلّا الاستسلام لهذه الحركة القسرية راغِماً مكرهاً فهذا اضطراري أما المتدين فخضوعه شعوري اختياري معاً، وهو حين يخشع لمعبوده ويسجد لعظمته يفعل ذلك عن طواعية لا عن كراهية، لأنه يقوم في ذلك بحركة نفسية من التمجيد، والتقديس تأبى طبيعتها أن تؤخذ قهراً، وإنما تعطى وتمنح لمن يستحقها متى اقتنعت النفس بهذا الاستحقاق[٩].

فهذا وجه ينفصل به خضوع العبادة عن خضوع العبودية العامة التي دل عليها قوله تعالى: ﴿**ولله يسجد من في السموات والأرض طَوْعاً وكُرْهاً**﴾[١٠].

وبهذا نعلم أن المعنى اللغوي يشمل جميع أنواع الخضوع إذا جاء ذلك في صورة التَدَيُّن، وأما المعنى الشرعي فلا بد فيه من الخضوع لله وحده عن طريق ما أنزله من أحكام يتعبد بها ويهتدي بها في تنفيذ الطاعة.

---

(٩) انظر كتاب الدين للدكتور محمد عبد الله دراز ص ٤٤.

(١٠) سورة الرعد آية: ١٥.

المبحث الثاني: في بيان حقيقة الدين الكامل. وهو الدين عند الله. وبيان حاجة البشر إليه

الدين الكامل

الدين الكامل يتكون من الإيمان والإسلام، والاعتقاد والعمل. لقد جرى خلاف بين العلماء في العلاقة بين كلمة إسلام وكلمة إيمان. ونوجز بيان ذلك فنقول:

من العلماء من يرى أن الايمان والإسلام مُتَرادِفَان، ومنهم من يرى أنهما مُتَغَايران، ومنهم من يرى أنهما مُتَدَاخِلان. وسبب هذا الاختلاف يرجع إلى أن هذين اللفظين وردا في القرآن، والأحاديث باعتبارات مختلفة، فكان ذلك سبباً في اختلاف العلماء.

ونحن ننظر إلى هذين اللفظين من ثلاثة جوانب:

من حيث موجب اللفظين في اللغة، ومن حيث الإطلاق الشرعي، ومن حيث الحكم الشرعي.

أما من حيث المعنى اللغوي: فإن الإيمان عبارة عن التصديق ومن ذلك قوله تعالى: ﴿**وما أنت بمؤمن لنا**﴾[11] أي بمصدق، والإسلام عبارة عن التسليم والاستسلام بالإذعان، والانقياد، وللتصديق محل خاص وهو القلب، واللسان ترجمانه، وأما التسليم فإنه عام في القلب واللسان، والجوارح فإن كل تصديق بالقلب فهو تسليم، وكذلك الاعتراف باللسان وكذلك الطاعة والانقياد بالجوارح، فموجب اللغة أن الإسلام أعم والإيمان أخص، فكان الإيمان أشرف أجزاء الإسلام. فإذن كل تصديق تسليم وليس كل تسليم تصديقاً، فالعلاقة بينهما في اللغة العموم والخصوص المطلق[12].

---

(١١) سورة يوسف آية: ١٧.

(١٢) انظر احياء علوم الدين ١٠٣/١ وبحث للشيخ مصطفى عبد الرازق بدائرة المعارف الإسلامية ١٦٤/٢.

وأما من حيث الإطلاق الشرعي

فقد ورد استعمال اللفظين على سبيل الترادف، وعلى سبيل الاختلاف والتغاير وعلى سبيل التداخل.

أما الترادف منه قوله تعالى: ﴿**فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين**﴾[١٣] ولم يكن باتفاق إلّا بيتاً واحداً، وقوله تعالى: ﴿**وقال موسى يا قوم إن كنتم آمنتم بالله فعليه توكّلوا إن كنتم مسلمين**﴾[١٤] وقال ﷺ: «بُنِيَ الإسلام على خمس، وسئل عليه الصلاة والسلام عن الإيمان فأجاب بهذه الخمس».

وأما الاختلاف ففي قوله تعالى: ﴿**قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا**﴾[١٥] ومعناه قولوا أسلمنا في الظاهر فأراد بالإيمان ها هنا التصديق بالقلب فقط. وبالإسلام الاستسلام ظاهراً باللِّسان والجوارح.

وأما التداخل فما روي أن النبي ﷺ سئل: فقيل له: أيّ الأعمال أفضل فقال: الإسلام فقال السائل أيّ الإسلام أفضل فقال: الإيمان: فهو يدل على الاختلاف والتداخل. وهذا أوفق الاستعمالات في اللغة: لأن الإيمان عمل من الأعمال وهو أفضلها، والإسلام تسليم: إما بالقلب وإما باللسان، وإما بالجوارح، وأفضلها الذي بالقلب وهو التصديق[١٦].

ويرى صاحب عمدة القاري: أن بين الإسلام والإيمان عموماً وخصوصاً من وجه لأن الإيمان أيضاً قد يوجد بدون الإسلام، وذلك كمن في شاهق جبل إذا عَرَفَ الله بقلبه وصدّق وجوده وَوَحْدَانِيَّتِهِ وسائر صفاته قبل أن تبلغه الدعوة، وكذلك الكافر إذا اعتقد جميع ما يجب بالإيمان به اعتقاداً جازماً، ومات فجأة

---

(١٣) سورة الذاريات الآيات: ٣٥ ــ ٣٦.

(١٤) سورة يونس عليه السلام آية: ٨٤.

(١٥) سورة الحجرات آية: ١٤.

(١٦) انظر إحياء علوم الدين ١/١٠٣ وعمدة القاري على شرح البخاري ١/١٢٨.

قبل الإقرار[١٧]. وبهذا يخالف ما جاء في إحياء علوم الدين للغزالي، وما جاء في شرح النووي على مسلم[١٨].

وجاء في إرشاد الساري: أن الإيمان لا ينفك عن الإسلام حكماً. فهما متحدان في الصدق، وإن تغايرا بحسب المفهوم إذ مفهوم الإيمان تصديق القلب، ومفهوم الإسلام أعمال الجوارح، وبالجملة لا يصح في الشرع أن يحكم على أحد بأنه مؤمن وليس بمسلم أو مسلم وليس بمؤمن، ويقول ولا نعني بوحدتهما سوى هذا[١٩].

فهذه بعض آراء علماء الشريعة من إطلاق اللفظين في الشرع أما من حيث الحكم الشرعي. فإن للإسلام والإيمان حكمين: أخروي، ودنيوي، أما الأخروي، فهو الإخراج من النار، ومنع التَخْلِيد، إذ قال رسول الله ﷺ: (يخرج من النار من كان في قلبه مِثْقَال ذرة من الإيمان)، وقد اختلفوا في أن هذا الحكم على ماذا يترتب. فمنهم من قال يترتب على مجرد الاعتقاد، ومنهم من قال: الاعتقاد بالقلب والشهادة باللّسان، والعمل بالجوارح[١٩م].

وعلى كل حال من جمع بين الاعتقاد، والشهادة باللّسان، والعمل بالجوارح فلا خلاف في أن مستقره الجنة وهذه درجة. ومن جمع بين الاعتقاد والشهادة وبعض الأعمال ولكنه ارتكب كبيرة، أو بعض الكبائر، فهذا وقع فيه نزاع بين أهل السنة والمعتزلة، فقالت المعتزلة بارتكابه للكبيرة أو بعض الكبائر خرج عن الإيمان، ولم يدخل في الكفر بل اسمه فاسق وهو في منزلة بين المنزلتين وهو مخلد في النار عندهم. وأما عند أهل السنة فمؤمن عاص ولا يخلد في النار[٢٠]، وهذا في الدرجة الثانية.

وأما من جمع بين الاعتقاد، والشهادة دون العمل بالجوارح فهذا أيضاً وقع فيه خلاف فذهب أبو طالب المكي إلى أن العمل بالجوارح من الإيمان ولا يتم

---

(١٧) عمدة القاري على شرح البخاري ١/١٢٨.

(١٨) انظر الإحياء ١/١٠٣ وشرح النووي على مسلم ١/١٤٤.

(١٩) إرشاد الساري على شرح البخاري ١/٨٥.

(١٩م) الحديث رواه الشيخان، الإحياء ١/١٠٤ والكشاف ١/١٢٨.

(٢٠) الإحياء ١/١٠٤ والكشاف ١/١٢٨.

إلا به، وادعى الاجماع فيه، ولكن الغزالي يرى غير ذلك بل يرى الإيمان يحصل بدون العمل. وهذه درجة ثالثة.

وأما من صدق بقلبه، وقبل النطق باللسان أو يشتغل بالعمل مات، فجرى فيه خلاف أيضاً، هل هو مؤمن أم لا؟ فمن شَرَطَ الشهادة في تمام الإيمان يقول ليس بمؤمن، ومن يرى الإيمان يحصل بالتصديق القلبي وحده قال إنه مؤمن. وهذه الدرجة الرابعة(٢١).

وإذا دققنا النظر فيما تقدم نعلم أن الجميع متفقون على أن الإسلام الكامل يشمل الظاهر والباطن، والإيمان الكامل كذلك كما قال صاحب عمدة القاري: لا تغفل أن النزاع في نفس الإيمان، وأما الكمال فلا بدّ فيه من الثلاثة اجماعاً(٢٢). ويعني بالثلاثة: التصديق، والإقرار، والعمل.

خلاصة القول: إن الإسلام معناه لغة الانقياد والخضوع، وانتقال هذا المعنى إلى الاستعمال الشرعي واضح، فقد جاءت آيات كثيرة، تؤيد هذا المعنى مثل قوله تعالى: **﴿فقل أسلمت وجهي لله﴾**(٢٣) وقوله: **﴿أفغير دين الله يبغون وله أسلم من في السموات والأرض طوعاً وكرهاً﴾**(٢٤) والإسلام له إطلاقات عديدة منها إطلاقه على جميع الديانات السماوية، ومنها اطلاقه كحدث تاريخي: فيقال عصر الإسلام أو مبدؤه أو نزوله أو ظهوره.

وأشهر هذه الإطلاقات وأكثرها استعمالاً: في الدين الذي بعث به محمد ﷺ، بأصوله الاعتقادية وتكاليفه العِبَادِيّة، وتعاليمه الخُلقية، وأحكامه التشريعية، وهذا هو المقصود في قوله تعالى: **﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتمَمْتُ عليكم نعمتي، ورضيت لك الإسلام ديناً﴾**(٢٥) وبهذا المعنى يقابل الأديان الأخرى، مثل اليهودية، والنصرانية. والمنكر له ينسب إلى الكفر مهما

---

(٢١) المصدر السابق ١/١٠٥.

(٢٢) عمدة القاري على شرح البخاري ١/١٢٩.

(٢٣) سورة آل عمران آية: ٢٠.

(٢٤) سورة آل عمران آية: ٨٣.

(٢٥) سورة المائدة آية: ٣.

يكن اعتقاده، والكفر معناه الجحود والانكار والستر والتغطية، وقد خص هنا بإنكار نبوة محمد ﷺ، ورد الدين الذي جاء به.

وأما الإيمان لغة فهو مطلق التصديق، وفي الشرع معناه التصديق القلبي بما جاء به النبي ﷺ، وعلم مجيئه بالضرورة: تفصيلاً فيما علم مجيئه كذلك، وإجمالاً فيما علم مجيئه اجمالاً، والعلاقة بين المعنى الشرعي والمعنى اللغوي العموم والخصوص المطلق يجتمعان في التصديق بما جاء به النبي ﷺ، وينفرد اللغوي في مطلق التصديق[٢٦].

أما العلاقة بين الإيمان والإسلام في الشرع فالاتفاق حاصل على أن الإسلام الكامل لَا بدّ من أن يشمل الباطن والظاهر، والإيمان كذلك كما تقدم في كلام صاحب عمدة القاري. والخلاف فيما وراء ذلك.

فمن قائل إن العمل جُزْءٌ من حقيقة الإيمان وداخل في قوامه ويلزم من عدمه عدم وجود الحقيقة المصدوقة.

ومنهم من جعل الأعمال أجزاء عرفية فلا يلزم من عدمها عدم وجود حقيقة الإيمان. وذلك كما يعد الشعر والظفر واليد والرجل أجزاء لزيد مثلاً، ولا ينعدم زيد بانعدام هذه الاجزاء.

ومنهم من جعل الأعمال آثاراً خارجة عن الإيمان متسببة عنه، ويطلق عليها لفظ الإيمان مجازاً، ولا خلاف بين هذا، والاحتمال الثاني من حيث إطلاق اللفظ على حقيقته أو مجازه وهذا بحث لفظي.

ومنهم من جعل الأعمال خارجة عن الإيمان بالكلية، ومن القائلين بهذا بعض الخوارج الذين يقولون: لا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة[٢٧].

وأقرب هذه الآراء إلى المفهوم الشرعي للدين الكامل الرأي الثاني والثالث

---

(٢٦) انظر موسوعة ناصر للفقه الإسلامي كبحث للأستاذ محمد المبارك عبد القادر.

(٢٧) انظر حاشية الكلنبوي ١/٢٨٦ ـ ٢٨٧ وعمدة القاري ١/١٢٨ وشرح النووي على مسلم ١/١٤٤ وإرشاد الساري ١/٨٥.

لأنهما يجعلان ارتباط الأعمال بالإيمان إما بطريق الجزئية، وإما عن طريق السببية.

فالدين الكامل المقبول عند الله لا بد فيه من الإيمان والأعمال وإلا لم يحظ بالكمال ولا القبول، ومما يؤيد ذلك النصوص الدّالة على ذم المنافقين الذين يعملون بدون إيمان صادق والنصوص التي تذكر الأعمال الصالحة مقرونة بالإيمان فإذا كان الدين يحصل بمجرد التصديق، فإن كماله وقبوله يتوقف على استمرار الأعمال، وهذا هو الدين الكامل، وهو الإسلام الذي قال فيه تعالى: **﴿إن الدين عند الله الإسلام﴾**(٢٨) وقال **﴿وَمَنْ يبتغِ غير الإسلام ديناً فلن يُقْبَلَ منه وهو في الآخرة من الخاسرين﴾**(٢٩).

وطريقة القرآن في ربط الإيمان بالأعمال ترشدنا إلى أن الثمرة المرجوة من الإيمان لا تنال بدون اتباعه بالعمل الصالح. فسعادة الدنيا والنجاة في الآخرة لا تنال إلا بالإيمان والعمل معاً.

ولو جاز لنا أن نُشَبِّه علاقة الإيمان بالأعمال: لقلنا إن الإيمان بمثابة الجذر من الساق في مفهوم الشجرة. والساق وتوابعه من فروع وأوراق بمثابة الأعمال.

ولا يشك أحد في ضرورة ارتباط الجذر بالسّاق سواء أكان ذلك عن طريق الجزئية، أم بطريق السببية، وقد يطلق اسم الشجرة على الجذر أو الساق مجازاً مرسلاً، ولكن عند التحقيق والتدقيق لا يستطيع أحد أن يقول إن الجزء يساوي الكل، ولا أن السبب هو عين المسبب.

وحقيقة الشجرة التي يرجى منها أن تعطي الثمرة لا بد من أن تجمع بين الجذر والساق فالجذر وحده لا يعطي الثمرة ولو فصل الساق عنه لا يستطيع الساق الحياة فضلاً عن الأثمار.

وإذا كان جذر الشجرة يمثل الجزء الخفي عن أعين الناظرين والساق يمثل الجزء الظاهر للأعين فكذلك الإيمان يمثل الجانب الخفي من الدين، والعمل يمثل الجانب الظاهر.

---

(٢٨) سورة آل عمران آية: ١٩.

(٢٩) سورة آل عمران آية: ٨٥.

وإذا تقرر هذا فإننا لا نستطيع الحكم على سلامة الجذر وصحته إلا بمظهر الساق وتوابعه. فكلما كان البادي لنا من الشجرة يتمتع بالجمال، والخضرة والنضرة، جعلنا ذلك دليلاً وأمارة على سلامة الجذر وصحته، ومقدرته في توصيل الماء والغذاء لبقية أجزاء الشجرة، ولا يمكننا انتظار ثمرة من ساق بدون جذر، ولا من جذر من غير ساق.

وكذلك تجعل الأعمال الظاهرة لرأي العين دليلاً وأمارة على صحة الإيمان وصدقه، فالإيمان الصادق هو الذي يغذي الأعمال ويمدها بنور من عنده حتى تكون خالصة تسر الناظرين.

وإذا كان الساق يأخذ بعض الغذاء من الهواء والضوء ويعكسها على الجذر ليزداد قوة وإعتدالاً، فإن الأعمال الصالحة تعكس على الإيمان ما يستزيد به قوة وصفاء فإن صدق الإيمان نشطت الجوارح للأعمال، وإن صَلُحت الأعمال زاد الإيمان قوة وصفاء، فالإيمان ما وقر في القلب وصدقه العمل.

ومن هنا نعلم السر في نجاح المؤمنين الأوائل الذين صدقوا الله الإيمان، وأخلصوا له الأعمال. وفشل المسلمين الأواخر - إلى يومنا الحاضر - حيث جعلوا مقر الإيمان والأعمال اللِّسان، فكذبوا الله الإيمان وأفسدوا الأعمال، وصاروا يخادعون الله وهو خادعهم فأذاقهم لباس الخوف والجوع، وسلّط عليهم في مشارق الأرض ومغاربها، من أعدائهم وأعداء دينهم الذين لا يألون جهداً في القضاء عليهم وعلى دينهم، وسلب ما لديهم من أوطان، وأموال، وإلحاق الذِّلة والمهانة بهم.

ما نأخذه مما تقدم:

أولاً: إن الإيمان والأعمال لا بدّ منهما في حقيقة الدين الكامل المقبول عند الله، وأن الإيمان يعتبر الأصل الذي تبنى عليه جميع الأعمال التكليفية، وهو بمثابة الجذر من الساق وغذاء الأعمال الصالحة يأتي عن طريقه، كما أن الأعمال الصالحة تعطيه قوةً وصفاءً.

ثانياً: إن الذين يزعمون الإسلام مع عدم الصدق في الإيمان أو مع فساد

الأعمال لا ينالون إلّا الخذلان في الدنيا والخسران في الآخرة: لأنهم يخادعون الله، وما يخدعون إلّا أنفسهم، وهذه نقطة الفرق بين الأوائل والأواخر إلى يومنا الحاضر.

ثالثاً: إن هناك فارقاً بين الأعمال الظاهرة والباطنة في مجال تطبيق الأحكام الشرعية فتطبيقها يعتمد على الظاهر والله يتولى السرائر، لأن معرفة السرائر ليست في مقدور البشر، وعلى هذا الأساس فرق فقهاء الشريعة بين الحكم القضائي والحكم دِيَانَةً، وقالوا حكم القاضي لا يحلّ حراماً، ولا يحرّم حلالاً ولهم سند في ذلك من السنة قوله ﷺ: «إنما أنا بشر، وأنكم تختصمون إليّ، ولَعَلّ بعضكم أن يكون أَلْحَن بحجته من بعض فأقضي بِنَحوٍ مما أسمع، فمن قضيت له من حق أخيه شيئاً فلا يأخذه، فإنما أقطع له قَطْعَة من النار»[٣٠].

فالدين من حيث هو طاعة وخضوع لله يشمل جميع كيان الإنسان الباطني والظاهري وإلّا لم يكن كاملاً ولا مقبولاً. أما من حيث تطبيق الأحكام الظاهرية التي مناطها أفعال المكلفين الظاهرة، فإن هذه الأحكام لا تتعدى الظاهر. وهذا شأن كل شريعة.

رابعاً: صدق الإيمان في الحاكم والمحكوم يوفر العدل بين الناس، وأضمن طريق من الانحراف نحو الظلم لأن الله وصف القَوّامِينَ بالقِسْطِ قبل كل شيء بالإيمان لأن الإيمان هو المؤثر الفعال في زَحْزَحِة المؤثرات الأخرى التي تكون سبباً في أن تحيد بمجرى العدل بين الناس، وإقامة القسط كما تكون من الحاكم تكون من المحكوم. فقال الله تعالى: ﴿**يأيها الذين آمنوا كونوا قوّامين بالقسط شهداء لله، ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين، إنْ يكن غَنِياً أو فقيراً فالله أولى بهما، فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا**﴾[٣١].

حاجة البشر إلى دين الله: لا يشك أحد في أن هناك قيماً كبرى، ومثلاً عليا، لا يتصور في العقل شيء يَعْلُوها أو يُدَانِيها وهي هدف لكل بَاحِثٍ، ومَقْصَدٌ

---

(٣٠) انظر نيل الأوطار ٨/٢٧٨.

(٣١) سورة النساء آية: ١٣٥.

لكل عامل، وهي الحق والخير، ولذلك كان البحث عنها أشرف المطالب وأعلاها، وكان سائر وجوه النشاط العقلي والروحي والبدني سَعْياً وراء قِيَم نِسْبِية تَبَعاً لقربها أو بعدها من ذلك الهدف الأسمى.

وقد قلنا فيما سبق أن الدين: هو ما وضعه الله من القواعد وبعث بها الرسل لترشد الناس إلى الحق في الاعتقاد وإلى الخير في السلوك والمعاملة.

ونعني بالدين في هذا المقام ثلاثة معان:

الأول: الدين بمعنى الوحي الالهي الذي ينزل على الرسل.

الثاني: الدين بمعنى الإيمان بالله وبالرسل واليوم الآخر.

الثالث: الدين بمعنى الأحكام المشروعة التي تحكم ظواهر الناس.

أولاً: الدين بمعنى الوحي الإلهي مصدر الهداية إلى الحق في الاعتقاد، والأعمال، وقد تقدم لنا أن العقل ليست له صلاحية الاستقلال بإدراك مصالح الدنيا فضلاً عن مصالح الآخرة. فالبشر في حاجة إلى ما يرشدهم إلى الحق والخير، ويهديهم سواء السبيل، لأن عقولهم قاصرة، وأسيرة الشهوات، والأهواء، فلا يمكن الاعتماد عليها في اكتشاف طرق الحق، وجوانب الخير. إذَنْ فلا بدّ لهم من هادٍ ولا هادي إلّا الله.

وعن طريق الوحي يستطيع الإنسان أن يعرف مصالحه الدنيوية والأخروية، ويسعى في جلبها دون إضرار بغيره من الناس وتستطيع الجماعة أو الأمة إقامة موازين العدل والمساواة بين الناس، لأنها موازين من لَدُن حكيم عليم، وإذا كان الله قد ختم وحيه بالإسلام، فلا سعادة في الدنيا أو الآخرة إلّا بالدخول تحت ظله واتباع أحكامه.

ثانياً: الدين بمعنى الإيمان بالله حاجة الانسان إليه ظاهرة، وذلك لأن الإنسان في حاجة إلى الأمن من مخاوف الدنيا والآخرة.

أما في الدنيا فإن الإنسان قد تقابله مشاكل الحياة أو تصادمه نوازل الدهر. فلا يستطيع مواجهتها، فينهار أمامها باختلال عقلي أو مرض عصبي أو بالانتحار، لأنه ذو نفس ضعيفة غير مستعدة لملاقاة النوازل، والمصائب.

ويؤيد هذا ما نراه من انتشار مظاهر الانتحار في عالم اليوم، لأنه ابتعد عن الإيمان بالله، فضعفت النفوس والأعصاب حتى صارت تنهار بأقل المشاكل التي تعترض طريقهم. ولم تغن عنهم أموالهم، ولا مناصبهم أوجاههم بل قد تكون هذه المظاهر أكثر وقوعاً بين ذوي المناصب والأموال، والجاه والسلطان. لأننا نرى كثيراً من الأثرياء والزعماء وذوي السلطان والجاه، وعلماء التجارب وقادة الجيوش ينتحرون لأبسط المشاكل وأتفه النوازل.

وأيضاً فإننا نرى الأمراض العقلية، وما يسمى بالعقد النفسية تجوب خلال الديار لتدفع بالناس إلى جحيم الحياة أو جريمة الانتحار. فكل ذلك ما هو إلا نتيجة لضعف البناء النفسي في دخيلة الإنسان. بسبب فقدان الإيمان الذي يمنحها مَلَكَة الصبر والاستقرار، وتحمل ما يُلاَقِيها من البلاء بَقَدَرٍ مَحْتُومٍ ومِقْدَارٍ مَحْكُومٍ. فكلّما زادت الثقة والإيمان بالله زادت قوة التحمّل، وقد تصل هذه القوة إلى درجة التَحَدِّي للمصائب والنوازل، كما يوضح ذلك ما في القرآن من قصص المؤمنين الصادقين، الذين تحدوا الكفر والطغيان. وقد أفاض القرآن بذكرهم، كما جاء ذلك في قصة السحرة مع فرعون عندما آمنوا برب هارون وموسى وهَدَّدَهم بتَقْطِيع أيديهم وأرجلهم من خلاف، والصلب في جُذُوع النخل وغير ذلك من ألوان العذاب الأليم فما كان جوابهم إلّا أن قالوا: **﴿لن نُؤْثِرَكَ على ما جاءنا من البيّنات والذي فَطَرنا فأقض ما أنت قاض إنما تقضي هذه الحياة الدنيا، إنّا آمنا بربنا ليغفر لنا خطايانا وما أكرهتنا عليه من السحر﴾**[٣٢].

فنرى الإيمان جعلهم يتحدّون قوة فرعون وتهديده بشتى ألوان العذاب معلّلين ذلك الثبات الذي لا يهتز، بالإيمان فما دَامُوا مؤمنين بربهم لا يخافون غيره مهما كانت قوته وجبروته.

وفي سورة الأحزاب جاء موقف المؤمنين الصادقين، وثباتهم عندما رأوا جموع الأحزاب: فقال الله فيهم: **﴿ولما رأى المؤمنون الأحزاب قالوا هذا ما وعدنا الله ورسوله وصدق الله ورسوله وما زادهم إلّا إيماناً وتَسْلِيماً، من**

---

(٣٢) سورة طه الآيات: ٧٢ـــ ٧٣.

المؤمنين رِجال صَدَقُوا ما عَاهَدُوا الله عليه فمنهم من قَضَى نَحْبَه ومنهم من ينتـظر وما بَدَّلُوا تَبْدِيلاً﴾[٣٣].

ومن هـذا قولـه تعالى: **﴿الـذين قال لهم النـاس إن الناس قـد جَمَعُوا لكم فاخشوهم فزادهم إيمانـاً وقالوا حَسْبُنا الله ونعم الوكيل﴾**[٣٤].

أمـا الأنبياء فـإنهم في قمة البشـر إيمانـاً وثبـاتـاً، وثقـة بـالله وتحمـلاً لكـل مـا يلاقيهم بـدون فزع أو جـزع، وقصصهم مع من عـادوهم وقصـدوا الكيـد لهم مشهورة.

إعداد المؤمنين لِتَوَقُّعِ النوازل والمصائب: لو تتبعنا القرآن لوَجَدْنـاه يَفِيضُ بذكر ما يتعرض له المؤمنون من مصائب ونوازل مع التنبيه على أن هـذه المصائب ابتلاء واختبار، وأن العـاقبـة الحسنة للمتقين الصابرين.

قـال الله تعـالى: **﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُم بشيءٍ من الخـوف والجـوع، وَنَقْصٍ من الأمـوال والأنفس، والثـمرات، وبَشِّـر الصـابـرين﴾**[٣٥]. والمعنى: لنَمْتَحِنكم حتى نَعْلَمَ المجاهدين منكم والصابرين عِلْمَ مُعَاتَبَة، فنـوقع عليكم الجـزاء، وقيل المعنى أُعلِّمَهم بهـذا لِيَكونُـوا على يقين منه أنـه سيصيبهم فيوطنـوا أنفسهم عليـه حتى يكونوا بعيدين عن الجَزَعِ[٣٦].

والصبر إنما يكون عند الصَـدْمَةِ الأولى، وقـد روي عن النبي ﷺ أنه قـال: «إنّمـا الصبر من الصَـدْمَةِ الأولى»[٣٧]. أي إنمـا الصبر الشّـاق على النفس الذي يعظم عليه الثـواب إنما هـو عند هَجُـومِ المصيبة وحـرارتها، فـإنه يـدل على قوة القلب، وتَثَبُّتِه في مقام الصبر، وأما إذا بَرَدَتْ حرارة المصيبـة فكل أحـد يصبر إذ ذّاك[٣٨].

---

(٣٣) سورة الأحزاب الآيات: ٢٢ــ٢٣.

(٣٤) سورة آل عمران آية: ١٧٣.

(٣٥) سورة البقرة آية: ١٥٥.

(٣٦) انظر القرطبي ٢/١٧٣.

(٣٧) رواه البخاري ومسلم.

(٣٨) انظر القرطبي ٢/١٧٣.

وقال تعالى في آية أخرى: ﴿**لَتُبْلَوُنَّ في أموالكم وأنفسكم ولَتَسْمَعُنَّ من الذين آتوا الكتاب من قبلكم ومن الذين أشركوا أذى كثيراً، وإن تصبروا وتتقوا فإن ذلك من عَزْمِ الأمور**﴾[٣٩].

جاء في تفسير الفخر الرازي: إن الغرض من هذا الإعلام أن يُوَطِّنوا أنفسهم على الصبر، وترك الجزع وذلك لأن الإنسان إذا لم يعلم نزول البلاء عليه فإذا نزل البلاء عليه شَقَّ ذلك عليه. أما إذا كان عالماً بأنه سينزل فإذا نزل لم يعظم وقعه عليه.

ومعنى البلاء: قيل المراد به: ما ينالهم من الشدة والفقر وما ينالهم من القتل والجرح، والهزيمة من جهة الكفار، ومن حيث ألزموا الصبر في الجهاد. وقيل المراد به التكاليف الشديدة المتعلقة بالبدن والمال وهي الصّلاة، والزّكاة، والجهاد، والظاهر أن النص يَحْتَمِل كل واحد من تلك الأمور فلا يمتنع حمله عليها جميعاً[٤٠].

وقال تعالى: ﴿**أَحَسِبَ الناسُ أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون، ولقد فتنا الذين من قبلهم. فَلَيَعْلَمَنَّ الله الذين صدقوا ولَيَعْلَمَنّ الكاذبين**﴾[٤١]. فهذه الآيات وغيرها تدل دلالة واضحة أن المقصود منها إعداد المؤمنين وتَهْيِئَتُهم على ما سيقع عليهم من مصائب وبلاء، والإنسان المتوقع للبلاء يختلف عن الإنسان الذي غفل عنه. كما جاء في كلام الفخر الرازي المتقدم.

وبهذا يوطن الله نفس المؤمن ويَعُدُّه لتحمل ما يحل به من نوازل من غير جزع ولا فزع، ولا اضطراب نفسي أو عصبي قد يؤدي إلى الانتحار أو الأمراض العصبية والعقد النفيسية.

فلو لم يكن في الإيمان بالله إلاّ هذا لكفى به مصلحة ضرورية لحياة الإنسان الفردية. ولكن الإيمان بالله لا يحمي الإنسان من هذه المضار فحسب،

---

(٣٩) سورة آل عمران آية: ١٨٦.

(٤٠) انظر الجزء الثالث ص ١١٣.

(٤١) سورة العنكبوت الآيات: ٢ـ٣.

بل يشحن قلب المؤمن ووجدانه بالأمل، ويدفع بجوارحه إلى العمل، فلا يجد اليأس والقنوط طريقاً إلى قلبه بسبب ما قد يحصل له من الفشل في تحقيق نتائج العمل، لأنه لا يقدم على العمل إلّا وهو مؤمن: يتوقع النجاح والفشل، لأنه يعلم علم اليقين ويؤمن إيماناً صادقاً، أنه لا يستطيع التحكم في نتائج أعماله، مهما كانت الأحوال، لأن قدرة الله فوق اقتداره.

هذا فيما يتعلق بضرورة الإيمان لحماية الإنسان من التدهور النفسي، والعصبي وحمايته من الاستكانة للفشل، ومن شحنه بالأمل مهما تكرر الإخفاق والفشل، ولا يشك أحد في أن هذا مصلحة ضرورية لحماية الإنسان، ولحياته الدنيوية فضلاً عن المصالح المترتبة على صدق الإيمان وقوة الصبر في الآخرة.

وإذا كان الدِّين بمعنى الإيمان بالله يحمي الإنسان في نفسه وذاته. فإنه أيضاً وسيلة فعّالة ومهمة جداً في تنفيذ الأحكام المشروعة المتعلقة بحياة الجماعة لأن الوازع الديني باتفاق الجميع خَيْر عامل مساعد في تنفيذ القوانين.

والدين الصحيح هو ما يَسْمُو بالإنسان فوق حاجاته الجسمية ونوازع الأنانية، ويوثق الصلة بينه وبين خالقه، ويَبُثُّ في نفسه روح الأخوة بينه وبين من يشتركون معه في الدين، وبين سائر أفراد البشر، لأنهم جميعاً من صنع إله واحد، ومن أبٍ واحدٍ، ومن التراب، كلكم لآدم وآدم من تراب.

والدين الصحيح هو الذي يساير الطبيعة الإنسانية، ولكنه يهذبها ويرقيها، ويضع لها من القواعد والضوابط التي تعدلها وتلطفها حتى لا تكون وبالاً على الإنسان أو على غيره.

والدين الصحيح هو الذي يربط بين عبادة الله وطاعته وبين حب الخير للناس وبين عصيانه واضرار الناس ويبث في نفوس معتنقية حب العدل والإخاء والمساواة وكره الظلم، والطغيان، والكبرياء والتعالي، ويملأ قلوبهم بالرحمة والمودة[٤٢].

---

(٤٢) انظر مجلة رسالة الإسلام مقال للأستاذ أحمد أمين: العدد الأول. السنة الأولى ص ٢٨.

ولا يشك أحد في أن هذه مصالح ضرورية لحياة الجماعة فالوازع الديني عامل مهم جداً في سياسة الحكم، وسياسة الأمن، وسياسة الإنتاج والتوزيع. وسبب فشل الأنظمة العالمية المعاصرة، في جوانبها المختلفة. هو فقدان هذا العامل الذي يعتبر أهم عوامل البناء في حياة الأمم والشعوب والأفراد ولا يقوم أي عامل مقامه في إصلاح النفوس، وبناء العلاقات الإنسانية.

والدين هو الذي يَحُدُّ من آثار طُغْيَانِ العلم المُدَمِّرة لحياة الناس، والعلم التجريبي في جميع أشكاله يعالج المادة، والدين يعالج القلوب والأرواح، ولا تنتظم سعادة العالم إلا بهما.

وإذا كان العالم اغتر اليوم بالعلم، وأعرض عن الدين والإيمان بالله، فغدا يَتَطَلَّعُ إلى من ينقذه من الغَرَقِ الذي لا مَحالة مُدْرِكه إن سار على هذا الطريق المحفوف بالمخاطر والعواصف، ولا يجد مَهْرَباً من الدمار والمصير المحتوم إلاّ بالرجوع إلى الدين واللُّجوء إلى الإيمان بالله.

وها نحن نسمع صُرَاخاً في أمم الغرب، وصَيْحَاتٍ في أمم الشرق.

رأي لأحد كبار المؤرخين البريطانيين المعاصرين[٤٣] في الدين: وملخص كلامه

أنه كان يعتقد قبل أكثر من خمسين عاماً بأن الأديان ذهبت إلى غير رجعة، ويقول كنت لا أرى داعياً إلى إعادة ملء الفراغ الذي ستخليه تلك الأديان. ولكنني الآن قد توصلت إلى أن الاعتقاد بأن الدين رفيق لا يمكن عزله عن الوعي، ومَلَكَةِ الاختيار وهما من الخصائص المميزة للروح الإنسانية، ثم قال: وفي اعتقادي أن لكل كائن إنساني دينه الفردي، ولكل جامعة بشرية دينها الجماعي.

هذا بصرف النظر عن إدراك الفرد أو الجماعة لذلك من عدمه وإن كل إنسان لا بدّ له من دين. قال هذا ما أعتقده حتى لو أنكر الإنسان ذلك صادقاً،

---

(٤٣) هو المؤرخ البريطاني ارنولد توينبي وهو لا يزال حياً.

لأن الطبيعة البشرية الروحية مثلها مثل الطبيعة المادية تبغض الفراغ، وقد استبدلت الأديان القديمة بأديان جديدة، وأن هذه الأديان الجديدة تنقصها الكفاءة لمساعدة الكائنات الإنسانية في المحافظة على شخصياتها. وهذه أعظم حاجة أساسية لكل كائن بشري في عصر صار فيه انتصار العلم يهدد الشخصيات بسلب إنسانيتها مخفضاً كينونتها إلى مجرد أشياء، فإن الفردية التَنَافُسِيَّة والشيوعية الشبيهة بعالم النحل وعالم النمل، والقومية ذات العقلية القبلية كلها متشابهة.

وإن الفظائع التي اقترفت باسم هذه المذاهب المستحدثة بعد المسيحية كانت أكثر شراً مما سلف اقترافه باسم المسيحية. وإن حالة الإنسان المعاصر في عصر العَذَاب كانت أسوأ مما سلف وقاساه الإنسان الغربي في عصر الحروب الدينية بين الكَاثُولِيك والبُرُوتِسْتَانْت. وإن الكائن البشري سينساق إلى الإيمان، بعنف كوسيلة وحيدة تجذب الانتباه إليه كشخص في خضم العلاقات عديمة الشخصية، وسوف يصر الإنسان على أن يجد المعاملة بحسبانه شخصاً حتى لو كان السبيل الوحيد لحصوله على العناية الفردية هو قَرْعَه على أم رأسه بعصا الشرطة، ومثوله في اليوم التالي أمام القضاء[٤٤].

هذا هو رأي المؤرخ الذي ظل أكثر من خمسين عاماً لا يرى جدوى للدين فإذا به يغير رأيه وأصبح يعتقد أن كل إنسان لا بدّ له من دين حتى ولو أنكر الإنسان ذلك لأن الجانب الروحي يأبى الفراغ كما أن الجانب المادي لا يطيق الفراغ، وأن الأديان السماوية مهما كانت فهي خير للإنسان من الأديان البشرية الوضعية، وهذه الأديان البديلة كانت أكثر، وأن الإنسان سيعود إلى الدين مرة ثانية مهما كلفته العودة من ثمن لأنه ضروري لوجوده وكيانه.

أما من الشرق فقد نقلت إلينا الصحف أن اليابان كونت لجنة من أساتذة الجامعات، ورجال الدين لبحث كيفية الحفاظ على النجاح الكبير الذي حققته اليابان بعد هزيمتها الكاملة في الحرب العالمية الثانية.

---

(٤٤) كتاب التجارب لأرنولد توينبي نقلاً عن صحيفة الأيام السودانية عدد ٥٦١٣ عام ١٩٦٩ ترجمه إلى العربية عبد الله رجب.

وقد وضعت هذه اللجنة تقريراً، جاء فيه أن الخطر الأول الذي يواجه البلاد هو إنحراف الجيل الجديد، وأصبحت الشهادة الجامعية لا تكفي للالتحاق بوظيفة في مكتب أو في مصنع، ولا بد أولاً من التأكد من مدى إيمان طالب الوظيفة بتعاليم الدين.

ولذا فإن جميع الشباب الذين ينتهون من دراساتهم لا بد من أن يلتحقوا بالمعابد الدينية لعدة أسابيع متواصلة قبل حصولهم على الوظائف في الشركات والمصانع وهذا لم يعد مقصوراً على العامل وحده، وإنما يشمل الموظف المثقف[٤٥].

هذا رأي علماء الجامعات ورجال الدين في اليابان، فإذا كان العالم الذي زعم أنه قد بلغ درجة من الحضارة المادية ما لم يبلغه سابق، بدأ يبحث عن حماية لهذه الحضارة المادية ولم يجد إلا الدين، ولو كان ديناً وَثَنِيّاً أو شبه وثني. فكان الأجدر بنا أن نعود إلى ديننا الإسلامي، ونَسْتَظِلَّ بظله قبل الابتعاد عنه، والدخول في ظل لا ظليل ولا يغني من اللهب لأنه لا بدّ من أن يكون فاسداً في اعتقاده، وفي معاملاته، وأخلاقه وعاداته.

وإذا كان الدين بمعنى الإيمان بالله ضرورة لحياة الإنسان الحاضرة كما تقدم، فإنه ضرورة لحياته المستقبلة، لأن العمل الذي يثاب عليه في الآخرة لا بدّ من أن يكون أساسه الإيمان بالله، وإلا كان هباء منثوراً لا يعتد به عند الله كما جاء ذلك مفصلاً في كثير من آيات القرآن، مثل قوله تعالى: **﴿والذين كفروا أعمالهُم كسراب بقيعة يحسَبُه الظمآنُ ماءً حتى إذا جاءه لم يجدْه شيئاً ووجدَ الله عنده فوفّاه حسابَهُ واللّهُ سريعُ الحساب﴾**[٤٦].

وقوله تعالى: **﴿وقدمنا إلى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثوراً﴾**[٤٧] وقوله: **﴿مثل الذين كفروا بِرَبِّهم أعمالهم كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ به الريح في يوم**

---

(٤٥) انظر أخبار اليوم الصحيفة المصرية عدد ١٢٩٥ السنة ٢٥، ١٩٦٩/٨/٣٠.

(٤٦) سورة النور آية: ٣٩.

(٤٧) سورة الفرقان آية: ٢٣.

عَاصِفٍ لا يَقْدِرون مِمَّا كَسَبوا على شيء ذلك هو الضلال البعيد﴾[٤٨].

فكل عمل يرجى منه المثوبة في الآخرة لا بدّ أن يعتمد على الإيمان بـالله، ويقوم عليه، وإلا لا يعتد به عند الله مهما كان مظهره وقربه من أعمال الخير[٤٩].

ثالثاً: إن الدين بمعنى الأحكام المشروعة يعتبر مصلحة للجماعة والافـراد وكونه مصلحة ضرورية لهم ظاهر وواضح. وذلك لأن الناس لو تركـوا وشأنهم في جلب مصالحهم ودفع مضـارهم يستبد كـل برأيـه، ويتبع هـواه، مع مـا عرف من تبـاين الميول، واختـلاف النزعـات. مع أنهم لا يستـطيعون العيش فـرادى بدون اجتماع.

وإذا اجتمع اثنان فصاعداً فلا بد من أن يكـون بينهما ائتمـار بأمـر وتناه عن أمر، فالأمر والنهي من لوازم وجود البشر، وإذا كان لا بدّ من طـاعة آمـر ونَاهٍ فـإن دخـول المرء في طـاعة الله ورسـوله خيـر ضمـان من التـظالم. لأن الله لـم يبعث الرسل وينزل معهم الكتب إلاّ رحمة بالخلق وتوفيراً للعدل بين الناس، وختم بعثة الرسل بِخَـاتَمَهم عليه الصـلاة والسلام وختم إنـزال الكتب بالقـرآن الذي يهـدي للتي هي أقـوم، وجعل المتبعين لمـا جاء بـه خيـراً أمـة أخـرجت للنـاس، تـأمـر بالمعروف وتنهى عن المنكر[٥٠].

فالدين بمعنى الأحكام المشروعة ضروري لحيـاة الجماعـة فلا بـد إذنّ من تشريع سماوي تتوفر فيه العـدالة، والمسـاواة بين الناس فهم في حـاجة ضـرورية إلى ذلك.

ولذا قال ابن القيم: «حاجة الناس إلى الشريعة ضرورية فوق حـاجتهم إلى كل شيء، ولا نسبة لحاجتهم إلى علم الطِبِّ إليها، لأن أكثر الناس يعيشون بغيـر طب»[٥١].

---

(٤٨) سورة إبراهيم آية: ١٨.

(٤٩) تفسير الفخر الرازي ٣/٣٥.

(٥٠) راجع الحسبة في الإسلام لابن تيمية ٨٦ وص ٤ ـ ٥ وتاريخ التشـريع للشيـخ السائس والسبكي والبربري ٨ ـ ١٠.

(٥١) انظر مفتاح السعادة ٢/٢.

وقد تقدم لنا أن العقل محدود وقاصر لا يستقل بإدراك المصالح والتشريع لا يقوم إلّا على حفظ المصالح الضرورية والحاجية والتحسينية.

وخلاصة القول: إن الدين بمعنى الوحي ضروري لهداية العقول إى الحق والخير، وإن الدين بمعنى الإيمان بالله ضروري لحياة الإنسان الفردية لإيجاد النفس المطمئنة المستقرة بعيدة عن الجزع والاضطراب والقلق فضلاً عن الانهيار العصبي أو التخلص من الحياة بالانتحار، وضروري لحياة الجماعة لأنه يضمن تنفيذ التشريع بدقة، ويقضي على كل الأمراض التي تفسد علاقات المجتمع.

وإن الدين بمعنى الأحكام المشروعة ضروري لتوفير قواعد العدل، والمساواة بين الناس، وحفظهم من مزالق الأهواء والشهوات، وهذا فضلاً عما أعد للمؤمنين من نعيم مقيم في الدار الآخرة فمصالح الدنيا وحدها كافية لضرورة الدين في حياة الأفراد والجماعة، وإن العالم إن اغتر اليوم بالعلم سيعود غداً أو بعد غدٍ إلى الدين مهما كانت الأحوال لأنه سوف لا يجد ملجأ إلّا تَحْتَ ظله ولا مُنقِذاً غير الإسلام لأنه دين الله الحق الذي فيه كل ما يشفي الغَلِيل، وإذا كان الدين ضرورياً لحياة الإنسان فرداً كان أو جماعة، فلا بد من المحافظة عليه لأنه مصلحة ضرورية لحياة النوع البشري وطرق المحافظة عليه إما أن تكون من جَانِبِ الوجود، أو من جَانِبِ العدم، ولذا سوف نجعل لكل جَانِبٍ مبحثاً مستقلاً.

المبحث الثالث: في المحافظة على مصلحة الدين من جانب الوجود

لقد تَقدّم معنى الدين، وبيان أن مصلحته فوق جميع المصالح، لأنها ضرورية لحياة الجماعة والأفراد في دنياهم وأخراهم، وفي هذا المبحث نتعرض لبيان طرق المحافظة على هذه المصلحة من جانب الوجود: أي تحصيلاً على سبيل الابتداء، وإبقاء على سبيل الدوام، أما المحافظة على هذه المصلحة من جانب العدم بدفع القَواطع فمحلها المبحث التالي وهو الرابع.

ومصلحة الدين متفاوتة. منها ما يقع في رتبة الضرورة والأصل بالنسبة لبقية المصالح، وهذه المرتبة هي التصديق والاعتراف، بوجود الحقيقة الكبرى وهي مرتبة الإيمان بالله واليوم الآخر.

ومنها ما يقع في رتبة الحاجة وهي العبادة والعمل بناء على الأوامر الجَازِمة وهذه مرتبة توابع الإيمان المُكمِّلة لمقصوده كالصَلاة، والزّكاة، والصِّيام والحجِّ.

ومنها ما يقع ـ وقع التَزْيين والتحسين، وهي نَوافِل الخير وكل الأعمال التي تعتمد على أوامر غير جَازِمة، وهذه تلي المرتبة الثانية وتكملها مثل نوافل الصلوات والصدقات ونوافل الصيام والحج.(٥٢). وكل مرتبة من هذه المراتب درجات وتكمل السفلى منها العليا، وأصلها الذي تقوم عليه: هو الإيمان بالله واليوم الآخر فلنبدأ به:

١ ـ الإيمان بالله وباليوم الآخر

لقد جاء الأمر به لجميع المكلفين، هو الأصل الذي لا يصح أي عمل ولا يعتبر عند الله إلّا إذا كان مستنداً عليه، وهو الأساس الذي لا يقوم بناء بدونه. وقد تقدم الكلام عليه، وجاء القرآن الكريم بطرق شتى لإرشاد العقول في بحثها عن الحقيقة الكبرى، وعن تلك الطرق يتوصل الإنسان سليم العقل والفطرة إلى الإيمان الصادق الذي يقوم على الحجة والبرهان.

فالتصديق بالقلب والإقرار باللسان يعتبر أصلاً لأحكام الدنيا والآخرة ، أما الاعتراف باللسان فقط فلا يعتبر إلا في أحكام الدنيا وحدها، والتصديق بالقلب لا يتأثر بالإكراه إيجاباً أو سلباً، ولا يجوز إسقاط الإيمان لأي عذر من إكراه أو غيره، وتبديله يوجب الكفر على كل حال(٥٣).

كيف يتوصل إلى الإيمان بالله؟

لقد جعل الله طريقين ليصل بهما الإنسان إلى معرفة حقائق الوجود. **أحدهما**: العقل الذي خلقه فيه وجعله قوة نامية وبه يدرك حقائق العالم المحسوس، وإن كان إدراكه لهذا العالم نفسه أيضاً ناقصاً غير كامل، ومتقدماً تدريجياً خلال العصور والأزمان، وسوف نتكلم عنه في فصل المحافظة على العقل بطريقة أوسع.

---

(٥٢) قواعد الأحكام ١/٢٩.

(٥٣) راجع أصول السرخسي ٢/٢٩٠.

أما الطريق الثاني: فقد جعله الله لإدراك حقائق عالم الغيب، وما وراء عالم الشهادة مما لا يستطيع العقل وحده إدراكه لأنه من طبيعة مختلفة عن طبيعته، وذلك لئلا يدع الإنسان جاهلاً غافلاً عما وراء هذا الكون، ولأن وراء ذلك مسؤولية يتحملها الإنسان إذا بلغ وأقيمت عليه الحجة، ومن هذا الطريق يكون وصل الإنسان بعالم الغيب، والكشف عن الحقائق الكبرى، وأهمها الحقيقة الإلهية، وهذا الطريق هو طريق الوحي إلى الأنبياء والرسل(٥٤).

وإذا كان العقل كطريق للمعرفة لا يستطيع الاستقلال والإحاطة بعالم الشهادة فلا بد من الاعتماد على طريق الوحي في معرفة حقائق فيما وراء عالم الشهادة وإرشاد العقل وإلى كيفية الانتقال من التأمل في هذا الكون إلى خالقه. ونعرض بعض الآيات القرآنية التي تَقُود الإنسان، وتَسْتَدْرِج العقول إلى التأمل والتفكير سواء أكان ذلك عن طريق الإنسان نفسه، أو عن طريق بقية أجزاء الكون الأخرى.

طريقة القرآن في إرشاد الإنسان إلى الحق في الاعتقاد

لقد دعا القرآن الإنسان إلى الإيمان بالله والحياة الآخرة التي فيها نتائج المسؤولية، والحساب والجزاء وسلك في دعوته إلى ذلك طرقاً عديدة.

إما من حيث الكون الذي يعيش فيه، وإما من حيث الإنسان نفسه، وإما من حيث صلة الإنسان بهذا الكون. وكل هذه لها مَقْصِد واحد، وهو الوصول بالإنسان إلى معرفة الحقيقة الكبرى، والإيمان بها، وما يتبع ذلك من عبادة وطاعة، وحساب وثواب أو عقاب.

أما من حيث الكون فقد عرضه بكل جوانبه وأجزائه وحركاته، وسكناته، وكل ما حوته الأرض والبحار والأنهار والرياح والأمطار، وما حوته السماء من كواكب. وكرر ذلك تكراراً يَلْفِت النظر إلى المألوف والغريب، وما يبصره الإنسان. وما لا يبصره، وماخلق، وما سيخلق فيطوف القرآن بالإنسان أرجاء الكون، ولا يغادر كبيرة ولا صغيرة إلا أحصاها. ابتداء من الأرض التي يعيش

---

(٥٤) العقيدة والعبادة لمحمد المبارك عبد القادر.

على ظهرها وما عليها من جبال وبحار، وما يتخللها من أنهار وجنات وما يهطل من أمطار، وما ينبت فيها من زرع ونبات فإليك بعض هذه الآيات.

قال الله تعالى: **﴿والأرضَ مدَدْنَاها وألْقيْنا فيها رَوَاسِيَ، وأنبتنا فيها من كل شيء مَوْزون، وجعلنا لكم فيها مَعَايِش، ومن لَسْتُم له بَرَازِقين﴾**(٥٥).

وقال: **﴿الذي جعل لكم الأرض مِهَاداً وسلك لكم فيها سبلاً، وأنزل من السماء ماء فأخرجنا به أزواجاً من نبات شتى كلوا وأرعوا أنعامكم إنّ في ذلك لآيات لأولي النهى﴾**(٥٦).

وقال: **﴿وهو الذي سخّر البَحْرَ لتأكلوا منه لَحْماً طَرياً، وتَسْتَخْرِجُوا منه حِلْيَةً تَلْبسُونها، وتَرى الفلك مَواخِر فيه، ولتبغوا من فضله ولعلكم تشكرون﴾**(٥٧).

ثم يصعد بنا من البحر والبر إلى مظاهر أخرى، لها صلة بالبرِّ والبحر فقال: **﴿إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار، والفلك التي تجري في البحر بما يَنفَع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبَثَّ فيها من كلّ دَابَّةٍ وتَصريفِ الرِّياح والسَّحاب المُسخّر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون﴾**(٥٨).

هذه الآية جاءت بعد قوله تعالى: **﴿وإلهُكم إلهٌ واحد لاَ إله إلاّ هو الرحمن الرحيم﴾**(٥٨م).

وقال: **﴿وآية لهم الليّل نَسْلَخُ منه النهارَ فإذا هُمْ مظلمون، والشمس تجري لِمُسْتَقَرٍّ لها ذلك تَقْدِير العزيز العليم، والقمر قدّرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم، لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار، وكل في فلك يسبحون﴾**(٥٩).

---

(٥٥) سورة الحجر الآيات: ١٩ــ٢٠.
(٥٦) سورة طه الآيات: ٥٣ــ٥٤.
(٥٧) سورة النحل آية: ١٤.
(٥٨) سورة البقرة آية: ١٦٤.
(٥٨م) سورة البقرة آية: ١٦٣.
(٥٩) سورة يس آية: ٣٧ وما بعدها.

وقال: ﴿وسَخّر لكم الليل والنهار والشمس والقمر، والنجوم مُسخَّراتٍ بأمره إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون﴾(٦٠).

وقال: ﴿وألقى في الأرض رواسي أن تميد بكم وأنهاراً وسبلاً لعلّكم تهتدون، وعلامات وبالنجم هم يهتدون، أفمن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذّكرون﴾(٦١).

هذه بعض الآيات التي تَلْفِتُ نظر الإنسان إلى ما يحيط به من مظاهر كونية وظواهر طبيعية، ويضع العقل البشري أمام هذه الحقائق المشاهدة، التي تشهد بصدق ووضوح بأن وراءها حقيقة كبرى، ويقول له أفمن يخلق كمن لا يخلق، فما على الفطر السليمة، والعقول المستقيمة إلا أن تقول: لا يَسْتَوون. الحمد لله رب العالمين الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هَدَى. لا إله إلاّ هو ربنا ورب آبائنا الأولين.

أما من حيث التعرض للنفس الإنسانية، فإنه عرض لكثير من جوانبها، ابتداء خلقها، ودَوَام حياتها، وانتهائها، ووضع الإنسان أمام اسئلة محددة لا يستطيع الإعراض عن الإجابة عنها، ولا جواب له إلا بالاعتراف بكونه مخلوقاً لخالق.

فقد وجه الله إليه خطاباً وواجهه بحقائق ترجع إلى مبدأ وجوده، وبقائه في هذه الدنيا، واستدرجه إلى الحق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.

فقال تعالى: مخاطباً آياه:

﴿يأيها الإنسان ما غرك بربك الكريم الذي خلقك فسواك فعدلك في أي صورة ما شاء ركبك﴾(٦٢).

وقال: ﴿فلينظر الإنسان مِمّ خُلِقَ، خُلِقَ من ماء دَافِقٍ يخرج من بين الصلب والترائب﴾(٦٣).

---

(٦٠) سورة النحل آية: ١٢.

(٦١) سورة النحل آية: ١٥ وما بعدها.

(٦٢) سورة الانفطار آية: ٦ وما بعدها.

(٦٣) سورة الطارق آية: ٥ وما بعدها.

وقال: ﴿أيحسب الإنسان أن يترك سدًى ألم يك نطفة من منى يمنى﴾[٦٤].

وقال: ﴿ولقد خلقنا الإنسان، من سُلَالَةٍ من طِينٍ، ثم جعلناه نُطْفةً في قَرَار مكين، ثم خلقنا النُطفةُ عَلقةً، فخلقنا العَلقةَ مُضْغَةً، فخلقنا المُضغةَ عِظاماً، فكَسَوْنَا العِظَام لَحْماً، ثم أنشأناه خَلْقاً آخر، فَتَبارَكَ الله أحسن الخالقين[٦٥].

فهذه الآيات وغيرها تضع الإنسان أمام أسئلة محددة تحد من تجاهله، ونسيان خلقه، ولا يستطيع الإعراض عن التفكير فيها، والبحث عن الإجابة عليها، فلا بدّ له من التفكير في كيفية وجوده، ومن أوجده، ولا يستطيع المكابرة بعدم الاعتراف بهذه المراحل التي مرّ بها جتى صار موجوداً بعد عدم، وإنساناً بعد أن كان نطفة من ماء مهين، ثم علقة ثم عظاماً ثم كسيت العظام لحماً، ثم صار شيئاً مذكوراً، وإنساناً مغروراً.

وقال تعالى: ﴿أفرأيتم ماتُمْنُون. أأنتم تخلقونه، أم نحن الخالقون﴾[٦٦].

فما على الفِطَرِ السليمة إلّا أن تقول: أنت الله الذي لا إله إلّا أنت خالق كل شيء، والقادر على كل شيء، والعالم بكل شيء تدبر الأمر، وتفصل الآيات لقوم يعقلون، وتعلم ما تحمل كل أنثى، وما تفيض الأرحام وما تزداد وكل شيء عندك بِمِقْدَار، أَغيرك نبغى ربا، وأنت رب كل شيء ربنا آمنا بما أنزلت، واتبعنا الرسول فأكتبنا مع الشاهدين.

وهذا الكون مرتبط الأجزاء، ومتناسق الحركات. وينتقل الإنسان في التفكير فيه من طور إلى طور، ومن جزء إلى جزء بحثاً عن الحق، والحقيقة الكبرى، كما ينتقل من طور إلى طور في مبدأ وجوده في ظلمات الأرحام.

ونرى هذا الإنتقال في قصة إبراهيم عليه السلام قوله تعالى: ﴿وكذلك

---

(٦٤) سورة القيامة الآيات: ٣٦ــ٣٧.

(٦٥) سورة المؤمنون آية: ١٢.

(٦٦) سورة الواقعة الآيات: ٥٨ــ٥٩.

نُري إبراهيم ملكوتَ السمٰوات والأرض وليكون من الموقنين﴾[٦٧] فانتقل من الكوكب إلى القمرَ ومن القمر إلى الشمس، وأخيراً وجه وجهه للذي فطر السموات والأرض. نابذا الإشراك مهتدياً بهدى الله وإرشاده.

وعندما يصل الإنسان عن طريق هداية الوحي إلى الحقيقة الكبرى. وهي معرفة خالقة وخالق هذا الكون، تتوثق صلته، وثقته بهذا الخالق، ويخصه بالتوحيد. والتعظيم والإجلال، وبذلك يصير عبداً خالصاً له دون غيره.

موقع الإنسان في هذا الكون وصلته به

أما من حيث صلة الإنسان بهذا الكون، فإن الإنسان هو أحد المخلوقات الكونية التي أسكنها الله هذه الأرض ليشارك ما فيها في كثير من الصفات، وينفرد هو بصفات خاصة.

فهو يشارك الجمادات، لأنه من تراب، ويشارك النبات في نموه، وفي كثير من مواد تركيبه، ويشارك الحيوان بأنواعه في كثير من صفاته، وغرائزه، في طعامه وشرابه وتناسله.

ولكن مع هذه المشاركة فإن الله ميزه، وكرمه، وفضله على كثير من خلقه، بكثير من الصفات وعلى رأسها العقل. ولا يشك أحد في أن الإنسان يعتبر جزءاً من هذا الكون، ولكنه جزء له موقع خاص من بين أجزاء هذا الكون، بل يعتبر مركزاً لبقية الأجزاء، وهي مسخّرة لمنافعه، ومصالحه.

أحدهما: جانب الاستثمار، والانتفاع والتسخير لمنافعه ومصالحه. **الثاني**: جانب الاعتبار والتأمل، والتفكير في الكون وما فيه من مظاهر.

أما الجانب الأول: فيبدو واضحاً في كثير من آيات القرآن لأن القرآن لا يذكر جزءاً من الكون إلا ويشير إلى ما فيه للإنسان من منافع، وذلك كقوله تعالى: **﴿فلينظر الإنسان إلى طعامه، إنا صببنا الماء صباً﴾**[٦٧م] ـ إلى ـ قوله: **﴿ مُتاعاً لكم ولأنعامكم﴾**[٦٨] فالنبات متاع للإنسان ولأنعامه. وقوله: **﴿والأنعام خلقها**

---

(٦٧) سورة الأنعام آية: ٧٥.

(٦٨) سورة عبس آية: ٣٢.

(٦٧م) سورة عبس الآيات ٢٤ــ٢٥.

لكم، فيها دفء، ومنافع، ومنها تأكلون﴾ ـ إلى قوله ـ ﴿وتحمل أثقالكم إلى بلد لم تكونوا بالغيه إلا بشق الأنفس﴾[٦٩]. وغير هذا مما جاء في منافع الأنعام، والخيل والحمير والبغال وتسخير الأرض، والبحار، والأنهار، والرياح والسحاب والأمطار، والشمس، والقمر، والنجوم، والليل والنهار وغير ذلك مما أفاض القرآن بذكره، وهذا يدفع بالإنسان إلى استثمار الكون وتسخيره لمنافعه ومصالحه وبذلك يشعر الإنسان بأنه كائن مكرم ومفضل في هذا الكون وهذا يلفت نظره إلى هذه النعمة التي خصها به خالقه فقد يكون مصدراً لهدايته إلى الإيمان بالله.

أما الجانب الثاني: من صلة الإنسان بالكون والطبيعة. فإنه يتخذه مجالاً وميداناً لتأمله، وموضوعاً لتفكيره فجميع أجزاء الكون وحوادثه، ترد في القرآن مقرونه بألفاظ دالة على الحواس، كالرؤية، والنظر والبصر والسمع، والألفاظ الدالة على التفكير كلفظ يعقلون ويتفكّرون، ويعلمون، ويتدبّرون، ويوقنون، ويفقهون ويتذكّرون وغير ذلك مما قدمنا كثيراً منه.

ومن ذلك قوله تعالى: **﴿أو لم يروا أنَّا نَسوقُ الماءَ إلى الأرضِ الجُرُزِ فنُخْرِجُ به زرعاً﴾**[٧٠] وقوله: **﴿فلينظر الإنسان إلى طعامه﴾**[٧١] وقوله: **أو لم يتفكّروا في أنفسهم﴾**[٧١م]. وما جاء في خواتم الآيات الداعية إلى التفكير والتأمل، كقوله تعالى: **﴿إنّ في ذلك لآية لقوم يتفكرون﴾**[٧٢] وقوله: **﴿إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون﴾**[٧٢م] وغير ذلك من الآيات العديدة في هذا الموضع، وعن طريق هاتين الصلتين يربط القرآن الإنسان بالكون، وعن طريق التأمل والتفكير والتدبر في ملكوت السموات والأرض، وفي نفس الإنسان: قال تعالى: **﴿وفي الأرض آيات للموقنين، وفي أنفسِكم أفلا تُبصرون، وفي السماء رزقكم وما توعدون، فَورَبِّ السماءِ والأرض إنه لَحَقٌّ مثلَ ما أنَّكم تنطقون﴾**[٧٣] يصل الإنسان إلى الإيمان بوجود الله ووحدانيَته، واتصافه بصفات الجلال والكمال، ويخضع قلبه مُذعِناً،

---

(٦٩) سورة النحل آية: ٥ وما بعدها.
(٧٠) سورة السجدة آية: ٢٧.
(٧١) سورة عبس آية: ٢٤.
(٧١م) سورة الروم آية: ٨.
(٧٢) سورة النحل آية: ١١.
(٧٢م) سورة الرعد آية: ٤.
(٧٣) سورة الذاريات الآيات: ٢٠ــ٢٣.

ومؤمناً صادقاً وينطق لسانه معترفاً بما جاء به الوحي من أخبار وتخضع جوارحه لما وجه إليه من خطاب أمر أو نهي وبذلك لا يدعو مع الله إلهاً آخر، ولا يعبد إلا إياه.

وخلاصة القول إن الإيمان بالله هو أصل الدين، والإنسان يصل إليه بهداية من الله عن طريق إرشاد الوحي للعقول بشتى الأدلة، وإن القرآن في أدلته وإرشاده يسلك طرقاً عديدة ليجد كل من له عقل ما يناسبه من الحجج والبراهين ولا يترك كبيرة ولا صغيرة من أجزاء الكون إلا أشار إليها ونبه العقل عليها، وتوجد فيه أنواع من الأدلة التي تسمى بالأدلة الجدلية أو المنطقية. والقرآن يظل ينتقل بالإنسان من جزء إلى جزء حتى يأخذ بناصية عقله، ويقوده إلى الحقيقة الكبرى وهي الإيمان بالله خالق هذا الوجود. وبذلك يوجد الدين، فبالإيمان الصادق، يوجد الدين. وأفضل مصالح الدين ما كان شريفاً في نفسه رافعاً لأقبح المفاسد جالباً لأرجح المصالح، وقد سئل عليه الصلاة والسلام أي الأعمال أفضل فقال «إيمان بالله» فجعل الإيمان أفضل الأعمال لجلبه لأحسن المصالح، ودرئه لأقبح المفاسد مع شرفه في نفسه، وشرف متعلقه، ومصالحه ضربان: **أحدهما**: عاجلة، وهي إجراء أحكام الإسلام وصيانة النفوس، والأموال، والحرم والأطفال، **والثاني**: آجلة هو خلود الجنان ورضا الرحمن(٧٤).

المرتبة الثانية العبادات الإلزامية

بعد استقرار الإيمان في القلب: تأتي المرتبة الثانية، وهي مرحلة العبادة والعبادة هي الطاعة، مع غاية الخضوع والتذلل. وطريق معبد إذا كان مذللاً للسالكين. وهي تعتبر جزءاً أساسياً لا بدّ منه لقيام الدين، وكماله، والمحافظة عليه. لأنه يشمل باطن الإنسان وظاهره. وهو يوجد بالتصديق ، والاعتراف بوجود الله سبحانه وتعالى. خالق الإنسان، والكون، وهذا خضوع باطني، والعبادة خضوع ظاهري يلي ذلك الاعتراف، ويكون أمارة تدل على حصوله في القلب، وهذا الخضوع الظاهري ينقل العقيدة من حيز الفكر المجرد إلى حَيِّز القلب الذي يَحِسُّ، ويشعر، فتصير العقيدة قوة دافعة لها حرارتها، ولها نورها.

---

(٧٤) انظر قواعد الأحكام ١/٥٤ وجامع العلوم والحكم ص ٢١ وما بعدها.

فشتان بين من يعلم عقليًا، ويقتنع فكرياً بوجود الله. ومن يحس ويشعر، بإشراقه وهيمنته عليه، ويعلم بسره، وعلانيته، ويتصور تصوراً قلبياً حتمية لقائه، وحسابه. فالعبادة هي وسيلة تنقل الإنسان من الحالة الأولى إلى الحالة الثانية، وهي حال الإحساس والشعور، فتوقد جذوة العقيدة، وتغذيها، وتتغذى بها، وتحييها، وتحيا بها[٧٥].

ومما يدلنا على هذا استقراء أحوال الرسل في القرآن ومبدأ رسالاتهم، ولو تتبعنا ذلك لوجدنا أن قضية الإيمان والتوحيد دائماً تكون قبل قضية العبادة وبمعنى آخر: إن الأمر بالإيمان والتوحيد مقدم على الأمر بالعبادة الظاهرية. ونضرب لذلك الأمثلة ففي حق موسى عليه السلام قال الله تعالى له عند بداية اختياره رسولاً: ﴿**وأنا اخترتك فاستمع لما يُوحى، إنني أنا الله لا إله إلّا أنا، فاعبدني، وأَقِم الصلاة لذكري**﴾[٧٦] فقدّم قضية التوحيد على العبادة لأن التوحيد أساس وأصل لا تقوم العبادة بدونه.

وفي حق عيسى عليه السلام قال تعالى: ﴿**وأن الله ربي وربكم فاعبدوه هذا صراط مستقيم**﴾[٧٧] أيضاً قدم الاعتراف على العبادة وفي حق محمد ﷺ.

قال: ﴿**لا تجعل مع الله إلهاً آخر فتقعد مذموماً مخذولاً، وقضى ربك ألا تعبدوا إلّا إياه، وبالوالدين إحساناً**﴾[٧٨] فهذه الآية واضحة الدلالة، لأن عدم جعل إلهاً آخر مع الله هو عين التوحيد، وقضاء الله هنا المراد به الأمر[٧٩] يعني أمر الله ألا يشرك في العبادة مع غيره، لأنه غنيّ عن الشركاء.

وهذا الترتيب بين الإيمان والعبادة منطقي، لأن العبادة ضرب من الخضوع بالغ حد النهاية، ناشىء عن استشعار القلب عظمة المعبود، واستحضار قربه وأنه

---

(٧٥) انظر القرطبي ١٤٥/١ وتفسير المنار ٥٧/١ والعقيدة والعبادة ١٩٠ لمحمد المبارك عبد القادر ص ١٩٠.

(٧٦) سورة طه الآيات: ١٣ـــ١٤.

(٧٧) سورة مريم آية: ٣٦.

(٧٨) سورة الإسراء الآيات: ٢٢ـــ٢٣.

(٧٩) القرطبي ٢٣٨/١٠.

بين يديه كأنه يراه. وهذا يقتضي معرفة المعبود أولاً، ثم الانتقال إلى تلك المرحلة التي يمتلىء فيها قلبه بنور الإيمان، وتلبي جوارحه ما في الوجدان طاعة، واستحضاراً لجلال الرحمن[٨٠].

فالعبادة تابعة للتوحيد في كل دين جاء من عند الله ومع ذلك مكملة للإيمان بالله وأصولها مشتركة بين جميع الأنبياء، والمرسلين كاشتراكهم في التوحيد لأن التوحيد بالله وعبادته لا يتغيران وإن حصل تغير في العبادة من حيث كيفية أداء العبادة المتمثل في الشّعائِر الظاهرية.

ويؤيد اشتراك الرسل والأنبياء في التوحيد وأصول العبادة قوله تعالى: **﴿شرع لكم من الدين ما وَصّى به نوحاً والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه﴾**[٨١].

لأن توصيتهم بإقامة الدين مع نهيهم عن التفرق فيه يدل على أن الدين الموصى بإقامته واحد، لأنه لو لم يكن واحداً لم يصح النهي بعدم التفرّق، وحيث أننا وجدنا التفرّق، والاختلاف في الفروع بين شرائع السابقين واللاحقين، يكون المراد بالدين الأصول التي لا تخضع لظروف الزمان والمكان جاء في القرطبي: المعنى أوصيناك يا محمد ونوحا ديناً واحداً. يعني في الأصول التي لا تختلف فيها الشريعة، وهي التوحيد، والصلاة والزكاة، والصيام والحج، والتقرب إلى الله بصالح الأعمال الزّلف إليه بما يرد القلب والجارحة إليه، والصدق والوفاء بالعهد، وإداء الأمانة وصلة الرحم، وتحريم الكفر والقتل والزنى والأذية للخلق كيفما وقعت... فهذا كله مشروع ديناً واحداً وملة متحدة لم تختلف على ألسنة الأنبياء، وإن اختلفت أعدادهم[٨٢].

فالأصول الأربعة للعبادة تأتي في الدرجة الثانية بعد الإيمان: ولا يستغنى عنها، كما أنها لا توجد لها حقيقة إلّا بعد وجوده، وإلّا كانت هَبَاءً منثوراً تَذْرُوه الرياح في يوم عاصف.

---

(٨٠) جامع العلوم والحكم ٣١ وتفسير المنار ٥٨/١.
(٨١) سورة الشورى آية: ١٣.
(٨٢) القرطبي ١١/١٦.

والعبادة هي التي تذكِّر الإنسان بموقعه الحقيقي من هذا الوجود، لأنه فطر على الإقبال على العاجل من اللّذات والقريب من المنافع، أما ما وراء ذلك فيحتاج فيه إلى تذكير وتنبيه، وكلما اكتمل وعيه، وأدرك الفرق بين قريب زائل وبعيد دائم كلما كان وعيه للبعيد الآجل قوياً، وكلما كان كذلك صار أبعد عن الحيوانية، وأرفع عن مستواها، وكان أرقى روحاً وعقلاً[٨٣].

والإنسان الذي يتصف بالوعي لموقعه من هذا الوجود الأكبر هو أعلى أنواع البشر، وأبعدهم نظراً وأوعاهم للحقيقة الشاملة، وأكثرهم إحاطة، وشمولاً لحلقات الوجود.

والعبادة: هي التي تربط الإنسان بالله، وتجعله يتجاوز روابطه الأخرى. من ملذاته الشخصية القريبة وعواطفه التي تربطه، بالأهل، والأولاد، والقوم، وبني الجنس، والأرض وما فيها.

فهو يقفز ويتجاوز هذه الحلقات وتلك النَّزعات حتى يصل في آخر الشوط إلى رابطته العُلْيَا المحيطة بتلك الروابط، وهي رابطته بالله الخالق الآمر المُقَدِّر، وهي أعلى درجات الكمال الإنساني، وأشرف مقام عند الله في تقديره للإنسان ومن وصل هذه الدرجة يستحق منه خير الأسماء[٨٤] (عبد الله).

فرابطة الإنسان بخالقه أعلى الروابط ومقدمة عليها، ولا ترقى إليها أي رابطة أخرى وهذا لا يمنع من الإعتراف بتلك الروابط ولكن ينبغي أن تكون تلك الروابط دون روابطه بخالقه ويؤكد هذا المعنى قوله تعالى:

﴿قل إن كان آباؤكم، وأبناؤكم، وإخوانكم وأزواجكم وعشيرتكم وأموال اقْتَرَفْتُمُوهَا وتجارة تَخْشَوْن كَسَادَهَا، ومَسَاكِنَ ترضونها أحبَّ إليكم من الله ورسوله، وجهاد في سبيله فتربصوا حتى يأتي الله بأمره، والله لا يهدي القوم الفاسقين﴾[٨٥].

---

(٨٣) انظر العقيدة والعبادة: ١٩١.

(٨٤) القرطبي ١٠/٢٠٥ وجزء ٢٣٢/١ والعقيدة والعبادة ١٩١.

(٨٥) سورة التوبة آية: ٢٤.

فالإنسان الذي لا ينظر إلا إلى ما حوله من طعام وشراب ولذة كالحيوان الذي لا يدرك من موقعه في الوجود إلاّ وقوفه أمام علف أو ماء ليأكل أو يشرب. فهذا النوع من الناس في مرتبة الحيوان.

وأرقى منه، من يشعر بموقعه من أسرته وأهله، ثم من يشعر بموقعه من قومه، وبني وطنه وجنسه حتى يصل بالارتقاء إلى ذلك الإنسان، وهو ذلك الذي يدرك ويشعر بموقعه من الكون كله، ومن خالق الكون، ويدرك حدود الزمن الذي يعيش فيه، وما يعقبه من حياة خالدة.

ولا يصل الإنسان إلى هذه المرتبة إلاّ بالإيمان والطاعة معاً، وقد تكلمنا فيما سبق عن الإيمان كأصل تقوم عليه الطاعات، ومن حيث ضرورته للإنسان في حياة الدنيا والآخرة وفي الأسطر التالية نشير إلى أصول العبادة الأربعة ونعني بذلك الصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، وكلامي يكون بإيجاز.

١ ـ **الأصل الأول الصلاة**: والصلاة عبادة لم تخل منها شريعة من شرائع المرسلين وهي تقوّي نور الإيمان في القلب، وتصونه من الركام ودنس الفواحش، وأداؤها بصفتها المطلوبة شرعاً وفي أوقاتها المحددة يكون سبباً في اجتناب الفواحش والمنكرات، كما جاء ذلك في القرآن الكريم في قوله تعالى: **﴿إن الصّلاة تنهى عن الفَحْشاء والمنكر﴾**(٨٦).

والصلاة من أعظم شعائر الإسلام التي يطلب أداؤها جماعة وهي أول ركن من أركان الإسلام، وهي عماد الدين فمن أقامها فقد أقام الدين، ومن ضيعها فهو لما سِواها أضيَع. وقد أفاض القرآن والسنة بفضلها ويكفي أن تأتي بعد الإيمان مباشرة. وأنها لكبيرة إلا على الخاشعين:

وللصلاة أركان، وشروط، وأسباب، وموانع لا بدَّ من معرفتها لكل مصل يرجو صحتها وكمالها.

والصلاة من أهم الوسائل للمحافظة على الدين:

ولذلك اختلف العلماء في حكم من تركها مُتعمِّداً. وهو في تركه إما أن

---

(٨٦) سورة العنكبوت آية: ٤٥.

يكون جَاحِدًا وجوبها أو لا. فإن كان جاحداً لوجوبها فلا خلاف بين العلماء في كفره، وإما أن كان تاركاً لها كسلاً مع اعتقاده لوجوبها كما هو حال كثير من الناس فقد اختلف العلماء في هذا.

فذهب الجمهور من السلف والخلف. منهم مالك والشافعي إلى أنه لا يكفر بل يكون فَاسِقاً، فإن تاب فبها ونعمت وإلا قتل حدًا كالزاني المحصن ولكنه يقتل بالسيف لا بالحجارة.

وذهب جماعة من السلف إلى أنه يكفر، وهو مروي عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وهي إحدى الروايتين عن أحمد بن حنبل، وهو وجه لبعض أصحاب الشافعي وذهب الإمام أبو حنيفة، وجماعة من أهل الكوفة والمزني من أصحاب الشافعي إلى أنه لا يكفر ولا يقتل بل يعذر ويحبس حتى يصلي[٨٧].

ما احتج به أصحاب القول الأول

١ ـ قوله تعالى: **﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾** فهذه الآية دلت على أن كل ما كان دون الإشْرَاك بالله فيعتبر من المعاصي التي لا تخرج صاحبها عن حيز المغفرة الإلهية.

٢ ـ بما روي عن أبي هريرة: قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إن أول ما يُحَاسب به العبد يوم القيامة الصلاة المكتوبة، فإن أتمّها، وإلا قيل: انظروا هل له من تطوُّع، فإن كان له تطوّع أكملت الفريضة من تطوّعه، ثم يفعل بسائر الأعمال المفروضة مثل ذلك»[٨٨].

٣ ـ وبقوله ﷺ «من شهد أن الله لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأن محمداً عبده ورسوله، وأن عيسى عبد الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه، والنار والجنة حق، أدخله الله الجنة»[٨٩].

---

(٨٧) انظر نيل الأوطار ١/٣٤٠.

(٨٨) رواه الخمسة وورد في نيل الأوطار ١/٣٤٥.

(٨٩) انظر نيل الأوطار ١/٣٤٦ متفق عليه.

٤ ـ قوله ﷺ «أسعد الناس بشفاعتي من قال لا إله إلا الله خالصاً من قلبه»[٩٠].

فهذه الأحاديث تدل على عدم كفر تارك الصلاة مع اعتقاده وجوبها، لأنه لو كفر لا يكون له مطمح في دخول الجنة. ولا يحظى بالمغفرة والشفاعة. ولا ينجو من الخلود في النار، لأن الكافر لا خلاف في أنه يخلّد في النار، وأنه ليس من أهل الشفاعة أو المغفرة، وإنما الخلاف فيما دون الكفر من المعاصي[٩١].

أما ما يدل على وجوب قتل تارك الصلاة. فقوله تعالى: **﴿فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتو الزكاة فخلّوا سبيلهم﴾**[٩٢]. فهذه الآية تدل على أن التوبة وحدها لا تكفي في تخلية سبيلهم بل لا بدّ من إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة.

وقوله ﷺ «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلّا الله، وأن محمداً رسول الله، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلّا بحق الإسلام، وحسابهم على الله عزّ وجلّ»[٩٣]. وروي عن أنس بن مالك قال: «لما توفي رسول الله ﷺ، إرتد العرب فقال عمر يا أبا بكر كيف تقاتل العرب؟ فقال أبو بكر إنما قال رسول الله ﷺ «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأني رسول الله، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة[٩٤]». فهذان الحديثان يدلان على أن من أخل بواحدة من هذه الخصال صار حلال الدم، ومباح المال وعصمة الدم والمال تكون بفعل هذه الخصال.

وهؤلاء أوَّلوا حديث «بين العبد وبين الكفر ترك الصلاة» وسائر الأحاديث التي تدل على كفر تارك الصلاة، مع اعتقاد بوجوبها. على أن من يترك الصلاة يستحق عقوبه الكافر وهي القتل أو على أنّ فعله فعل الكفار[٩٥].

---

(٩٠) رواه البخاري وورد في نيل الأوطار ١/٣٤٦.

(٩١) نيل الأوطار ١/٢٤٧.

(٩٢) سورة التوبة آية: ٥.

(٩٣) رواه النسائي «نيل الأوطار».

(٩٤) متفق عليه ورد في نيل الأوطار ١/٣٤٦ وما بعدها.

(٩٥) انظر نيل الأوطار ١/٣٤١.

أما أصحاب القول الثاني فإنهم احتجوا

١ - بقوله ﷺ «بين الرجل وبين الكفر ترك الصلاة»[٩٦] هذا الحديث يدل على أن ترك الصلاة من موجبات الكفر.

٢ - وقوله ﷺ «العهد الذي بيننا وبينكم الصلاة فمن تركها فقد كفر»[٩٧].

وقوله ﷺ «من ترك الصلاة متعمداً فقد كفر جهاراً»[٩٧م].

فهؤلاء اعتمدوا على هذه الأحاديث وغيرها في تكفير تارك الصلاة عمداً، وتمسكوا بظواهر هذه الأحاديث. وما جاء في هذا المعنى.

أما أصحاب القول الثالث فقد احتجُّوا على عدم الكفر بأدلة أصحاب القول الأول. وعلى عدم القتل بحديث «لا يحل دَمُ أمرىء مسلم إلّا بإحدى ثلاث: الثيّب الزّاني والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة[٩٨]». فهذه ثلاث خصال: هي حق الإسلام التي يُستبَاح بِها دم من شهد أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله والقتل بكل واحدة من هذه الثلاث متفق بين المسلمين، ولم يذكر تارك الصلاة من بين هذه الخصال وعيه لا يجب قتله ولو كان واجباً لذكر مع هذه[٩٩].

ويمكن أن يُرَدَّ عليهم بأن هذا لا يمنع من قتل تارك الصلاة لأنه يدخل في قوله التارك لدينه، لأن ترك الدين قد يكون بمخالفة أحكامه، وقد يكون بالكفر والإنكار لما وجب وعلم بالضرورة.

والقول الأول أرجح، لأن الكفر من أعمال القلب، والقلب مطمئن بالإيمان في تارك الصلاة لأن الغرض أنه يعتقد وجوبها، ويؤيد هذا قوله تعالى: **﴿إلّا من أكره وقلبه مُطْمَئنٌ بالإيمان﴾**[١٠٠] وموافقة أصحاب الثالث لهم في عدم تكفيره تقوي القول بعدم الكفر.

---

(٩٦) رواه الجماعة إلا البخاري والنسائي.
(٩٧) رواه الخمسة وورد في نيل الأوطار ٣٤٣/١.
(٩٧م) رواه الطبراني في الأوسط.
(٩٨) رواه البخاري ومسلم.
(٩٩) جامع العلوم والحكم ١٠٦.
(١٠٠) سورة النحل آية: ١٠٦.

أما قتله فالأدلة لا تدل عليه دلالة قاطعة وعليه يرجع الأمر إلى التعزير إلّا إذا قلنا قد يصل إلى القتل عند بعضهم، وفي هذه الحالة يكون قتله تعزيراً لا حدًا مقدّراً. ويؤيد هذا الرأي حكم مانع الزكاة فإنه لو قدر عليه من غير قتل لأخذت منه وترك، ولكن أن لم يقدر عليه إلا بالمقاتلة والقتل ففي هذه الحالة يقتل ولكن قتله لا يسمى حداً بل يعتبر دمه هدراً، وتارك الصلاة إن امتنع بعد الإنذار والتهديد يعتبر مُعَانِداً وهو الامتناع مع العناد يستوجب عقابه بأشد العقوبة زجراً لغيره ويحل قتاله(١٠١).

٢ ـ **الأصل الثاني الزكاة**: وهي عبادة مالية تلي الصلاة في ترتيب أركان الإسلام وفي الأهمية، وقد وردت كثيراً في القرآن مقرونة بالصلاة وتالية لها في الذكر، وهي العبادة التي تؤدى بأحد نوعي النعمة، وهو المال. فإن النعم الدنيوية، نعمتان: نعمة البدن، ونعمة المال، والعبادات مشروعة لإظهار شكر النعم بها في الدنيا، ونيل الثواب في الآخرة.

فكما أن شكر نعمة البدن بعبادة تؤدى بجميع البدن، وهي الصلاة، فشكر نعمة المال بعبادة تؤدى بجنس تلك النعمة. وإنما صار الأداء قربة بواسطة المصروف إليه المحتاج، على أن المؤدي يجعل ذلك المال خالصاً لله تعالى في ضمن صرفه إلى المحتاج، ليكون كفاية له من الله تعالى، لهذا كان دون الصلاة بدرجة(١٠٢).

وقد شرعت الزكاة لتطهير نفوس الأغنياء، وقلوب الفقراء. أما نفوس الأغنياء فتطهرها من البخل والجشع والشح، وما يتبع ذلك من ألوان الحرمان والظلم، وأما الفقراء فتطهر قلوبهم من الحقد والحسد والغل الذي يتولد بسبب الحرمان مع وطأة الحاجة، وما يتبع ذلك من أفعال ظاهرية قد تلحق الضرر بالأغنياء، وبهذه الفريضة انتزع الإسلام الغل من قلوب المؤمنين، وباعد بينهم وبين تلك الأمراض النفسية والقلبية وما يتبعها من أنواع أخرى، وسلامة النفوس والقلوب من ذلك أمر ضروري لحياة الجماعات والأمم، ونحن نرى أفاعيل تلك

(١٠١) انظر نيل الأوطار للشوكاني ٤/١٣٥.
(١٠٢) انظر أصول السرخسي ٢/٢٩١.

الأمراض في تقلبات عالمنا الحاضر، ولا ينعم مجتمع بهذه الحياة إلا بسلامة أفراده من تلك الأمراض.

قال ابن عبد السلام «قد تستوي مصلحة الفعلين من كل وجه. فيوجب الرب تحصيل إحدى المصلحتين نظراً لمن أوجبها له أو عليه، ويجعل أجرها أتمّ من أجر التي لم يوجبها، فإن درهم النفل مساوٍ لدرهم الزكاة، لكنه أوجبه، لأنه لو لم يوجبه لتقاعد الأغنياء عن بر الفقراء فيهلك الفقراء، وجعل الأجر عليه أكثر من الأجر على غيره ترغيباً في التزامه والقيام به»(١٠٣).

وإذا كانت الزكاة تطهر نفوس الأغنياء، وقلوب الفقراء، وتسد حاجتهم، وتدرأ عنهم الهلاك، وتقوي الرابطة الاجتماعية بين أفراد المجتمع، فإنها تكون مصلحة ضرورية لحياة الناس، وركناً أساسياً من أركان الدين، لأن الدين وضعه الله لتحقيق مصالح الدنيا والآخرة.

والذي يمتنع عن أدائها مع توافر شروطها يحل قتاله لأجلها، وإن قتل يكون دمه هدراً، لأنه ظالم لله ولعباده، وإن قتل غيره قتل به لأنه قتله بغير حق وهذا لا خلاف فيه بين العلماء. لأن أبا بكر قاتل مانعي الزكاة حتى أنه قال: لو منعوني عناقاً كانوا يؤدونها للرسول ﷺ لقاتلتهم على منعها(١٠٤).

٣ ـ **الأصل الثالث الصيام**: الصيام عبادة مشروعة شكراً لنعمة البدن. ولكنه دون الصلاة من حيث إنه لا يشتمل على أعمال متفرقة على أعضاء البدن، بل يتأدى بركن واحد. وهو الكفّ عن اقتضاء الشهوتين: شهوة البطن وشهوة الفرج، وإنما صار قربة بواسطة النفس المحتاجة إلى نيل اللذات، والشهوات، فهي أمارة بالسوء. وكما وصفها الله تعالى به ففي قهرها بالكفّ عن اقتضاء شهواتها لإبقاء مرضاة الله، معنى القربة(١٠٥).

ومن فوائد الصوم تدريب الإرادة الإنسانية على العزم ويعطيها قوة الترفع على اللذات، والخضوع للشهوات حتى في دنيا المباحات. فبطريق الأولى تترفع

---

(١٠٣) انظر قواعد الأحكام ١/٢٩.

(١٠٤) انظر نيل الأوطار للشوكاني ٤/١٣٤.

(١٠٥) انظر أصول السرخسي ٢/٢٩١.

الإرادة عن المحظورات، وبالتـالي يكون الإنسـان أقرب إلى تقـوى الله وطاعتـه. كما جاء ذلك قوله تعالى: ﴿**ياأيها الذين آمنوا كُتِب عليكم الصيـام كما كُتِب على الذين من قبلكم، لعلَكم تتّقون**﴾(١٠٦).

فكان الصيام سبباً للتقوى، والتقوى سبباً يدفع إلى طـاعة الله بـاتباع أمـره، واجتناب نهيه، فيسهل على الإنسان تأدية الصلاة، والزكاة وغيرهما من الطاعـات الواجبة والمندوبة.

٤ ـ **الأصـل الرابـع الحـجّ**: الحـج هـو زيـارة البيت المعـظم، وهـو يؤدى بالهجرة، ويشتمل على أركان تختص بـأوقات وأمكنـة وفيها معنى القـربة بـاعتبار معنى التعظيم لتلك الأوقات والأمكنة(١٠٧).

وقـد شـرّعـه الله بقـولـه: ﴿**ولله على النـاس حـج البيت من استـطاع إليـه سبيلاً**﴾(١٠٨).

والحج ركن من أركان الإسلام وشعيرة من شعائره العُظْمَى وله أهميـة كبيرة في تَعـرفِ الشعوب الإسـلامية، وَتَفقُّـدِ بعضهم أحوال بعض، وتبـادل المنافـع، والآراء في تدبير شؤون الـدين والدنيـا. فضلاً عن فـوائد الأسفـار التي تعود على المسافرين وأوجب الحج على كل مكلف مستطيع مرة في العمر.

وللعلمـاء آراء مختلفـة في الاستـطاعـة، وهي تختلف من شخص لآخـر، وتختلف بين الرجل والمـرأة(١٠٩) والحج لـه أركان وواجبـات، وسنن ومستحبات وشروط ومفسدات لا بد من معرفتها لصحة الحج وكماله.

تلك هي الأصـول الأربعة للعبـادة، وأركان الإسـلام. والإيمـان بـالله على رأسهـا، وهو أصلهـا الأصيل ولجميـع فروعهـا وتوابعهـا من الأعمال الصـالحـة، وشرط لصحتها وقبولها عند الله، والمثوبة عليها في الدار الآخرة.

---

(١٠٦) سورة البقرة آية: ١٨٣.
(١٠٧) أصول الفقه للسرخسي ١٩١/٢.
(١٠٨) سورة آل عمران آية: ٩٧.
(١٠٩) انظر نيل الأوطار ٣٢٢/٤.

وهـذه العبادات بـالرغم من أنهـا حق لله على عباده إلّا أن مصـالحها تعـود على الأفراد والجماعة في الدنيا وفي الآخرة.

فهي تَبُثُّ فيهم روحَ الخير، والفلاح، وتَمْلأ قلوبهم بنور الإيمـان، وخشية الله، وتباعد بينهم وبين دَنَسِ الفواحش والمنكرات، وتطهر نفوسهم وقلوبهم عن الأحقاد والشح والحسـد، وتنزع الغـل منها وتملؤهـا بالمحبـة والمودة والـرحمة، حتى يصيروا كالجسد الواحد كل يحب لأخيه ما يحب لنفسـه. وتقوي فيهم إرادة الأفـراد التي يتم الانتصار بهـا على العدو الأكبـر، وهـو النفس الأمّـارة بـالسـوء. وتخلق فيهم روح التعارف والتعاون بين مشارق الأرض ومغاربها.

وهذه العبادات أيضاً وسيلة لتحصيل جميع الفضائل الضرورية لحياة الأفراد والجماعة كالصدق والأمـانة والعـدل والوفـاء بالعهـود وألوان المـروءات الأخرى، ووسيلة لدفع المفـاسد والمضـار عنهم، لأنها تـطهر نفـوسهم وجوارحهم، وتبعـد عنهم الأمراض التي تدفع إلى الإفساد والإضرار.

وبذلك صارت وسيلة للمحافظة على المصلحة العُلْيَا وهي مصلحة الدين، وبذلك صارت أركاناً له يقوم عليها بنيانه كما جاء ذلك في قولـه ﷺ «بُنِي الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلّا الله وأن محمداً عبده ورسوله، وإقـامة الصـلاة، وإيتاء الزكاة، وحج البيت، وصوم رمضان»[١١٠].

فهذه دعائم الإسلام: وهو الـدين عند الله. ولا يثبت البنيـان بدون دعـائمه وبقية خصال الإسلام كتتمة البنيـان، فإذا فقـد منها شيء نقص البنيـان وهو قـائم لا ينقص بنقص ذلك، بخلاف نقص هـذه الدعـائم الخمس، فإن الإسـلام يزول بفقدها جميعـاً بدون إشكـال ولا نزاع، وكـذلك يـزول بفقد الشهـادتين، والمراد بالشهادتين: الإيمان بالله ورسوله. إما فقدانه بالأربعة الباقية فمحل نزاع بين العلماء وقد أشرنا إلى ذلك عند الكلام على ترك الصلاة.

وهـذه الدعـائم الخمس. بعضها مـرتبط ببعض. ومما يؤيـد ذلك قـوله ﷺ «الدين خمس: لا يقبل الله منهن شيئـاً دون شيء: شهادة إن لا إلـه إلّا الله، وأن

---

(١١٠) رواه البخاري ومسلم.

محمداً رسول الله، والإيمان بالله، وملائكته وكتبه ورسله، وبالجنة والنار، والحياة بعد الموت، هذه واحدة. والصلوات الخمس عمود الدين لا يقبل الله الإيمان إلا بالصلاة. والزكاة طهور من الذنوب، ولا يقبل الله الإيمان ولا الصلاة إلا بالزكاة، فمن فعل هؤلاء الثلاث، ثم جاء رمضان فترك صيامه متعمداً لم يقبل الله منه الإيمان ولا الصلاة ولا الزكاة فمن فعل هؤلاء الأربع، ثم تيسر له الحج فلم يحج، ولم يوصي بحجته ولم يحج عنه بعض أهله لم يقبل الله منه الأربع التي قبلها[١١١]».

هذا الحديث روي عن عثمان بن عطاء الخُرَسَاني عن أبيه عن ابن عمر، وذكر ابن أبي حَاتِم فقال: «سألت أبي عنه فقال: هذا الحديث مُنْكَر، يحتمل أن هذا من كلام عطاء الخرساني. فقلت الظاهر إنه من تفسيره لحديث ابن عمر، وعطاء من أجلاء علماء الشام[١١٢].

هذا الحديث مهما كان فيه من إنكار أو ضعف فإنه يدل على معنى الكمال المتفق عليه، لأن هذه الأركان لم يوجبها الله إلّا لتكمل حقيقة واحدة، وهي الدين. فترابطها ضروري لوجود حقيقة الدين بالصورة المطلوبة لدى واضعه وهو الله. وإلا كان ناقصاً، لَا يفِي بما يفي به الكامل.

وبهذا نكون قد انتهينا من المرتبة الثانية لمصالح الدين. لأننا جعلنا مصلحة الإيمان بالله في قمّة مصالحه وتليها مصلحة العبادات الإِلْزَامِية التي تعتبر أصولاً لبقية العبادات، التي تكون في المرتبة الأخيرة، وهي مصالح المندوبات. وتتدرج مصالح الدين من الإيمان إلى إماطة الأذى عن الطريق كما جاء ذلك في قوله ﷺ «الإيمان بِضْع وسبعون أو بِضْع وستون شُعْبَة، فأفضلها قول لا إله إلّا الله، وأدناها إمَاطة الأذى عن الطريق»[١١٣].

المرتبة الثالثة من مصالح الدين

هذه المرتبة تعتبر تابعة ومُكمِّلة للمرتبة الثانية وذلك لأن الأعمال التي من

---

(١١١) انظر جامع العلوم والحكم ص ٣٩.

(١١٢) انظر المصدر السابق ٣٩.

(١١٣) رواه مسلم انظر جامع العلوم والحكم ٢٤.

الطاعات. إما أن تكون صلاة، أو بَذْلُ مال، أو صياماً، أو حجاً، وهذه إما أن تكون مفروضَة أو لا. فإن كانت مفروضة فقد تَقدّم الكلام عليها.

وإن كانت غير مفروضة فإنها تكون تابعة ومكمِّلة لمقصود المكتوبة.

فجميع أنواع التطوع بالصلاة يعتبر تابعاً ومكمّلاً للصلاة المفروضة وداخلاً تحت دائرتها، حتى لو نقصت الصلاة المفروضة يوم القيامة تكمل من هذه النوافل التَطَوُّعِيَّةِ، ويدل على ذلك صراحة قوله ﷺ «إن أول ما يحاسب به العبد يوم القيامة الصلاة المكتوبة، فإن أتمها وإلّا قيل: انظروا هل له من تطوُّع فإن كان له تطوُّع أكملت الفريضة من تطوّعه، ثم يفعل بسائر الأعمال المفروضة مثل ذلك»[114].

هذا الحديث يدلنا على أن النوافل تكمل مقصود الفرائض، وأيضاً جميع أنواع التطوع ببذل المال لوجه فإنه يعتبر تابعاً ومكملاً لمقصود الزكاة المفروضة وقد يكون ذلك في يوم القيامة كما في تطوع الصلاة وقد يكون في الدنيا، لأن الزكاة لو لم تفِ بحاجة الفقراء والمساكين، لطلب من الأغنياء بذل ما يسد حاجتهم من المال من غير الزكاة لأن في المال حق الزكاة، وهذا يرشدنا إلى أن تلك الأنواع من التطوع ببذل المال ما هي إلّا مكمِّلات لمقصود الزكاة المكتوبة تَحُوم حَوْلَها، وتُعِينُها في سَدِّ حاجات المحتاجين وفي تأدية وظيفتها الاجتماعية. وفي كمالها كركن من أركان الدين.

وكذلك الأمر بالنسبة للصيام والحج. فكل نوافل الخيرات وأعمال الطاعات ترجع إلى هذه الأصول الأربعة، وتدخل كل نوع تحت ظل واحدة منها من بعيد أو قريب.

المبحث الرابع: في بيان طرق المحافظة على مصلحة الدين من جانب العدم

وهي أربعة:

الأول: مشروعية الجهاد في سبيل الله بالأنفس والأموال.

---

(١١٤) رواه الخمسة وورد في نيل الأوطار ١/٣٤٥.

الثاني: مشروعية قتل المرتدين، والزنادقة.
الثالث: محاربة الابتداع في الدين، ومعاقبة المبتدعين والسحرة.
الرابع: تحريم المَعَاصي، ومعاقبة من يقترفونها بالحَدِّ أو بالتعزير.

الطريق الأول في مشروعية الجهاد

تمهيد: عموم الرسالة، وخيرية الأمة الإسلامية.

لقد بعث الله محمداً خاتماً للرسل، وجعل رسالته عامة شاملة لجميع الأمم، والأزمان، وجعل أمته خير أمة أخرجت للناس، إن أمرت بالمعروف ونهت عن المنكر. أما عموم رسالته فقد جاءت به الأدلة الثقيلة من الكتاب والسنة. فقد قال الله تعالى في ذلك: ﴿**قل ياأيها الناس إني رسول الله إليكم جميعاً الذي له ملك السموات والأرض لا إله إلاّ هو يحيي ويميت. فآمنوا بالله ورسوله النبي الأمي الذي يؤمن بالله وكلماته، واتبعوه لعلكم تهتدون**﴾(١١٥).

وقال تعالى: ﴿**وما أرسلناك إلاّ كَافّةً للناس بشيراً ونذيراً ولكن أكثر الناس لا يعلمون**﴾(١١٦).

فهاتان الآيتان تدلان على أنه ﷺ أرسل إلى كافة الناس وجميع الأجيال، فمن أنكر نبوته منهم ودفع رسالته. وجب جهاده بالأنفس والأموال.

وقال ﷺ «بعثت إلى الناس كَافّة» وقال: «بعثت إلى الأحْمَرِ والأسود» وقد تقدم الكلام على عموم الرسالة(١١٧)، أما كون أمته خير أمة إن أمرت بالمعروف ونهت عن المنكر، فَدَلّ عليه قوله تعالى: ﴿**كنتم خير أمة أخرجت للناس، تأمرون بالمعروف، وتنهون عن المنكر، وتؤمنون بالله**﴾(١١٨) فالخاصة المميزة لهذه الأمة. حتى تكون خير أمة أخرجت للناس هي: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وذلك لأنه قد ثبت لدى الأصوليين أن ذكر الحكم مقروناً بالوصف المناسب له، يدل على كون ذلك الحكم معللاً بذلك الوصف، فالسرقة علة

---

(١١٥) سورة الأعراف آية: ١٥٨.
(١١٦) سورة سبأ آية: ٢٨.
(١١٧) انظر التمهيد لموضوع البحث عند الكلام على الخصائص العامة للشريعة الإسلامية. والحديث الأول في الجامع الصغير للسيوطي والثاني رواه مسلم والدارمي وأحمد.
(١١٨) سورة آل عمران آية: ١١٠.

القطع. والزنى علة في إقامة الحد، وهنا قد حكم الله بثبوت وصف الخيرية لهذه الأمة، ثم ذكر عقبه هذا الحكم وهذه الطاعات، يعني الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، والإيمان بالله، فوجب كون تلك الخيرية معللة بهذه العبادات.

وهنا سؤالان تجدر الإجابة عنهما:

الأول: لماذا كانت هذه الأمة خير أمة أخرجت للناس؟ ألأنها تأمر بالمعروف، وتنهى عن المنكر؟ إن الأمم السابقة كانت متصفة بهذه الصفات.

والإجابة عن ذلك: إن هذه الأمة فضلت على الأمم السابقة لأنها تأمر بالمعروف، وتنهى عن المنكر بأكثر الوجوه قوة، وهو القتال، لأن الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر قد يكون بالقلب، أو باللسان أو باليد وأقواها ما يكون بالقتال، لأنه إلقاء النفس في خطر القتال، وأعرف المعروفات الإيمان بالله وتوحيده والإيمان بالنبوة، وأنكر المنكرات الكفر بالله، فكان الجهاد في الدنيا محملاً لأعظم المضار، لغرض إيصال الغير إلى أعظم المنافع وتخليصه عن أعظم المضار، فوجب أن يكون الجهاد أعظم الأعمال. ولما كان الجهاد في شرعنا أقوى منه في سائر الشرائع لا جرم صار ذلك موجباً لفضل هذه الأمة على سائر الأمم.

أما السؤال الثاني: هو لماذا قدم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على الإيمان بالله في الذكر مع أن الإيمان بالله، لا بد وأن يكون مقدماً على جميع الطاعات.

والإجابة على ذلك: إن الإيمان بالله مشترك بين جميع الأمم المحقة، ثم إن الله قد فَضّل هذه الأمة على سائر الأمم المحقة فيمتنع أن يكون المؤثر في حصول هذه الخيرية هو الإيمان الذي هو القدر المشترك بين الكل، بل المؤثر في حصول هذه الزيادة هو كون هذه الأمة أقوى حالاً في الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر من سائر الأمم.

فإذن المؤثر في حصول هذه الخيرية هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأما الإيمان بالله فهو شرط لتأثير هذا المؤثر في هذا الحكم. لأنه ما لم

يـوجد الإيمـان لم يعـد شيء من الـطاعـات مؤثـراً في صفـة الخيـريـة، فثبت أن الموجب لهذه الخيـرية هـو كونهم آمـرين بالمعـروف، وناهين عن المنكـر، وأما إيمانهم فذاك شرط التأثير، والمؤثر ألصق بالأثر من شرط التأثيـر، فمن أجل هـذا قـدم الله ذكر الأمـر بالمعـروف، والنهي عن المنكر على ذكـر الإيمـان بـالله والله أعلم(١١٩).

ونأخذ مما تقدم أن الأمة الإسلاميـة إن تركت الأمـر بالمعـروف والنهي عن المنكر وعلى رأسه الجهاد لا تكون خير أمة لأن ذلك يؤدي إلى اختفاء الفضـائل، وانتشـار الرذائـل فتصاب بـالضَّعْفِ والوَهن، وسقـوط المهابـة في أعين الأعداء، ويدب في صفوفها الخلاف والشقاق، وتصبح شيعـاً وأحزابـاً فتفقد قـوة الإيمان، وشجاعة الفرسان، فمن أجل ذلك طلب منهـا المحافـظة على هذه الصفـة وحثها الله على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأمرها بـإعداد القـوة وإظهارهـا في حالة الحـرب وفي حالـة السلم على حد سـواء، وأمرهـا بالاعتصـام بحبله وعدم التفـرقة المضعفـة لقواهم الـلازمة للدفـاع عن دينهم وكيانهم. وإذا خـالفوا أمـره سيكونون كغثاء السيل تحسبهم جميعاً وقلوبهم شتى بأسهم بينهم شديد.

وفي قمة المعروف الذي طلب منه تحصيله الإيمان بالله وتـوابعه وقـد تقدم الكـلام عليه وعليهـا. وفي قمة المنكـر الذي طلب منهم دفعـه، الكفر وتـوابعه، وهذا ما نتكلم عنه في هذا المبحث.

معنى الجهـاد: الجهاد بكسـر الجيم: أصله المشقة يقـال: جهدت جهـاداً بلغت المشقـة، وشرعـاً بذل الجهـد في قتال الكفـار، لإعلاء كلمـة الله. ويطلق على مجـاهدة النفس بتعلم أمـور الدين ثم العمـل على تعليمها، وعلى مجـاهدة الشيطان بدفع ما يـأتي به من النبهـات، وما يـزينه من الشهـوات، وعلى مجاهـدة الفساق باليد واللسان ثم القلب. وأمـا مجاهـدة الكفار فبـاليد، والمـال، واللسان والقلب، وشرع بعد الهجرة باتفاق العلماء(١٢٠).

لقـد بعث الله محمداً ﷺ أولاً بـالـدعـوة إلى الله، والإعـراض عمن كـذّب

(١١٩) انظر في ذلك تفسير الفخر الرازي ٣/٢٧ والمبسوط للسرخسي ١٠/٢.
(١٢٠) انظر شرح الزرقاني على الموطأ ٣/٢.

وتولى فقال لـه ﴿**ادع إلى سبيل ربـك بالحكمـة، والموعـظة الحسنة، وجـادلهم بـالتي هي أحسن**﴾[١٢١]. وقال ﴿**وأعـرض عن الجاهلين**﴾[١٢٢] إلى أن أكـد الله الحجة عليهم، وبلغهم رسوله الرسالة. وتمـادى من تمادى في الكفـر والعصيان، والتكذيب والطغيان.

فأيَّد الله دينه ونصر رسوله بافتراض الجهاد في سبيله عليه وعلى مَنْ آمن به فقال تعالى: ﴿**كُتِبَ عليكم القتال وهو كُرْه لكم، وعَسى أن تكرهـوا شيئاً، وهـو خيـر لكم وعَسَى أن تُحِبُّوا شيئـاً وهو شَـرٌّ لكم**﴾[١٢٣] وقال ﴿**فـإذا انسلخ الأشهُر الحرمُ فاقتلوا المشركين حيث وجدتُموهـم، وخذوهـم واحصُـرُوهم، واقعُدوا لهم كل مَرْصَدٍ، فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فَخَلّوا سبيلهم**﴾[١٢٤].

وبمقتضى هذه الأوامر جاهد الرسول عليه الصلاة والسلام من دفع رسالته وأنكر نبوته ممن يليه من المشركين وَوَادَع قوماً منهم بأمر الله إلى مُدّةٍ، استظهاراً للحجَّة عليهم ثم أمره الله أن يَنبذ إليهم عَهْدَهم فقال: ﴿**بَرَاءَةٌ من الله ورسوله إلى الذين عاهدتم من المشركين**﴾[١٢٥].

الجهاد فرض على الكفاية: الأصل في الجهاد أنه فُرِضَ على الكِفَـاية[١٢٦] ومعنى فـرض الكفايـة أنه إذَا قـام بـه البعض سَقَط عن البـاقين، وقـد يجب على الأعيان في حالات استثنائية مثل مهاجمة العدو ديار المسلمين، أو في حالـة ندب الإمام لبعض الناس لأجل الغزو وإلاّ كان على الكفايـة. وذلك لأن المقصـود من الجهاد هو كَسْرُ شَوْكَةِ الكفر، وإعزاز الدين وسـلامة ديـار المسلمين. ولم يفرض الله القتـال على المسلمين غايـة في ذاته بـل جعله وسيلة لدحـر الكفـر، ووقـايـة للمسلمين من الفتنة في دينهم، والفتنة أشد من القتل.

---

(١٢١) سورة النحل آية: ١٢٥.

(١٢٢) سورة الأعراف آية: ١٩٩.

(١٢٣) سورة البقرة آية: ٢١٦.

(١٢٤) سورة التوبة آية: ٥.

(١٢٥) سورة التوبة آية: ١.

(١٢٦) انظر المدونة الكبرى ٣/٢ والأم ٤/٨٥ والمبسوط ١٠/٣ وبداية المجتهد ١/٣٩١ وفتح القديـر ٤/٢٧٨.

فإذا حصل مقصود الجهاد بفعل طائفة من المسلمين سقط الإثم عن الباقين، وإن كان لا يستوي القاعد بدون عذر مع المجاهد في سبيل الله كما قال تعالى: **﴿لا يستوي القاعدون من المؤمنين غير أولي الضرر، والمجاهدون في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم، فضل الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم على القاعدين دَرَجةً وكُلًّا وعَدَ الله الحسنى، وفَضَّل الله المجاهدين على القاعدين أجراً عظيماً﴾**(١٢٧).

فالمجاهد بنفسه أو ماله أعظم أجراً عند الله، والجهاد بالمال له صور شَتّى وذلك لا يحتاج إلى برهان في قديم الزمان أو حاضره. لأن القوة المادية لا تحصل إلّا بالمال وفي عصرنا هذا زادت أهميّة الجهاد بالأموال في ميدان نشر الأفكار والمبادىء، عن طريق الكتابة، والخطابة ونحوهما، وفي ميدان القتال وأمامنا واقع ملموس في حربنا مع أعداء الله، وأعداء الأوطان، والإنسانية من قديم الزمان وحاضره وهم اليهود والملاحدة. وهناك وجه آخر لكون الجهاد فرض على الكفاية وهو أنه لو جعل فرضاً في كل وقت وعلى كل أحد عاد ذلك على موضوعه بالنقض، لأن المقصود أن يؤمن المسلمون ويتمكنوا من القيام بمصالح دينهم ودنياهم، فإذا اشتغل الكل بالجهاد لم يتفرغوا للقيام بمصالح دنياهم، فجعل فرضه على الكفاية كي لا تنقطع مصالحهم(١٢٨).

وهذا لا يمنع من أنه قد يكون فرضاً على الأعيان في حالة مداهمة العدو ديار المسلمين. فيجب على كل مسلم أن يدفعه بأي وسيلة، هذا ما عليه علماء الإسلام.

هل العلّة في وجوب مقاتلة الكفار: الكفر أم الحرابة؟

أولاً: أجمع علماء الإسلام على أن الله أمر المؤمنين بقتال الكفار، وإن الأمر للوجوب، وأنه فرض على الكفاية إلّا في حالات قليلة، فيتعين، وإن حكم القتال قائم وباق إلى قيام الساعة كلما وجد سببه والداعي إليه، وأن المقصود من شرعية الجهاد المحافظة على الدين. وإعلاء كلمة رب العالمين بوصول أدلة

---

(١٢٧) سورة النساء آية: ٩٥.

(١٢٨) انظر المبسوط ٣/١٠.

الحق المبين إلى جميع المكلفين. وإبعاد الفتنة عن المسلمين ونصرة المستضعفين، والمظلومين من الرجال والنساء والولدان.

ثانياً: بعد هذا الإتفاق على ما تقدم اختلفوا في العلة الباعثة على الأمر بوجوب مقاتلة الكفار فهل وجب قتالهم من أجل كفرهم أم أنه وجب لأجل حرابتهم(١٢٩).

فذهب الجمهور إلى أن العلة هي الحرابة، ومن هؤلاء الأئمة الثلاثة مالك وأحمد وأبي حنيفة.

وذهب الأمام الشافعي، وبعض أصحاب الإمام أحمد إلى أن مجرد الكفر هو العلة(١٣٠).

وسبب اختلافهم يرجع إلى ما ورد في شأن القتال من الآيات القرآنية، فبعضها جاء بمطلق المقاتلة، وبعضها يقيد المقاتلة بغاية تشير إلى الباعث على القتال.

أدلة الجمهور من الكتاب والسنة: من الكتاب استدلوا بقوله تعالى: **﴿وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا﴾**(١٣١).

وجه الدلالة أن قوله الذين يقاتلونكم فيه تَعْلِيق لِلْحُكم بكونهم يقاتلون المسلمين، فدل على أن هذا علة الأمر بالقتال، فكان قتالهم للمسلمين هو العلّة. ثم أن العدوان مجاوزة الحد فكان قتالهم بدون أن يقاتلوا المسلمين عدواناً، ويؤيد هذا قوله تعالى: **﴿فمن اعتدى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم﴾**(١٣٢) فهذا على أنه لا تجوز الزيادة.

واستدلوا أيضاً بقوله تعالى: **﴿وقاتلوهم حتى لا تكون فِتْنَةٌ ويكون الدين لله﴾**(١٣٣) والفتنة أن يفتن المسلم في دينه كما كان المشركون يفتنون من أسلم

---

(١٢٩) انظر رسالة القتال لابن تيمية ١١٧.

(١٣٠) انظر رسالة القتال لابن تيمية ١١٧.

(١٣١) سورة البقرة آية: ١٩٠.

(١٣٢) سورة البقرة آية: ١٩٤.

(١٣٣) سورة البقرة آية: ١٩٣.

في دينه. ولذا قال: ﴿والفِتْنَةُ أَشَدُّ من القتل﴾[١٣٤] وهذا إنما يكون إذا اعتدوا على المسلمين وكان لهم سلطان. وحينئذٍ يجب قتالهم حتى لا يفتنوا مسلماً، وهذا يحصل بعجزهم عن القتال، ولم يقل وقاتلوهم حتى يسلموا، ويؤيد هذا أنا إذا قاتلناهم فإنا نقاتلهم حتى لا تكون فتنة، ويكون الدين كله لله، يعني أن تكون كلمة الله هي العليا ويتحقق هذا القصد إذا أدوا الجزية عن يد وهم صاغرون[١٣٥].

واستدلوا بقوله تعالى: **﴿ومالكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال، والنساء، والولدان الذين يقولون ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها﴾**[١٣٦].

فهذه الآية دلت على أن من علل الأمر بالقتال كون الكفار ظالمين لغيرهم، والكفر في حد ذاته ظلم للنفس لا للغير وظلمهم للغير هو الفساد المتعدي إليهم، ويكون ذلك لحرمانهم من وصول نور الدين الحق الذي يخرجهم من الظلم والظلمات إلى العدل والنور، ويكون أيضاً بحرمانهم من حقوقهم الدنيوية وكلا النوعين ظلم تجب إزالته والمقاتلة عليه، ومن هذا قوله تعالى: **﴿أُذِنَ للذين يقاتلون بأنهم ظلموا﴾**[١٣٧] أما الكفر القاصر الذي لا يتعدّى فساده صاحبه فلا يكون سَبَباً في قتال صاحبه، وقتله إلا في حالة الارتداد.

فالعلة هي محاربتهم، وظلمهم للمستضعفين، وعدوانهم على المسلمين، والغاية من قتالهم هي إعلاء كلمة الدين ونصرة الضعفاء المستضعفين، ودحر أذاهم وكيدهم عن المسلمين[١٣٨].

أما السنة: فقد وردت أحاديث كثيرة تدل على عدم قتل العمي والمعتوهين والنساء والأطفال، والرهبان، والشيوخ، والحرّاث. والعيس.

---

(١٣٤) سورة البقرة آية: ١٩١.

(١٣٥) أنظر رسالة القتال لابن تيمية.

(١٣٦) سورة النساء آية: ٧٥.

(١٣٧) سورة الحج آية: ٣٩.

(١٣٨) انظر تفسير الفخر الرازي ٣/٢٦١ و٢٨٣.

فقال ﷺ «لا تقتلوا شيخاً فَانِياً، ولا طِفْلاً صغيراً، ولا أمراة ولا تغلوا»(١٣٩).

وقال: «ستجدون قوماً زعموا أنهم حبسوا أنفسهم لله، فدعهم وما حبسوا أنفسهم له». وفيه: «ولا تقتلن امرأة، ولا صبياً، ولا كبيراً هرماً»(١٤٠)، وغير هذين الحديثين مما جاء في النهي عن قتل غير المقاتل الذي لا دخل له في القتال.

ومن ذلك الآثار الواردة عن الصحابة فقد روي أن أبا بكر رضي الله عنه حين بعث جيشاً إلى الشام فخرج يمشي مع يزيد بن أبي سفيان، فقال له: إنك ستجد قوماً قد فحصوا عن أوساط رؤوسهم من الشعر، فاضرب ما فحصوا عنه بالسيف وستجد قوماً زعموا أنهم حبسوا أنفسهم لله فدعهم وما زعموا أنهم حبسوا أنفسهم له، ثم قال له: إني موصيك بعشر: لا تقتل امرأة، ولا صبياً، ولا كبيراً هرماً، ولا تقطعن شجراً مثمراً، ولا تخربن عامراً، ولا تعقرن شاة، ولا بعيراً إلا لمأكلة، ولا تحرقن نخلاً ولا تعقرنّه ولا تغلل ولا تجبن»(١٤١).

فهذه الأحاديث والآثار تدل على عدم جواز قتل من لم يقاتل من النساء والأطفال، والشيوخ، والرهبان وغيرهم. وبهذا استدل الجمهور على أن العلة في مقاتلة الكفار غير كفرهم لأن الكفر لو كان علة مؤثرة في مقاتلتهم لجاز قتال هؤلاء وقتلهم، ولكن قتلهم لا يجوز، فثبت أن العلة غير الكفر ولا نجد وصفاً ملائماً يصلح لتعليق حكم الأمر بالنهي إلّا قتالهم، والخوف من أذاهم، ورفع الظلم عن المستضعفين ولا فارق بين النساء والرجال في حقيقة الكفر فلو كانت العلة هي الكفر لقتلت المرأة كما تقل في الردة، والقصاص والزنى بعد إحصان، ويؤيد ذلك قتلها إن حاربت.

أما الإمام الشافعي رحمه الله. فقد نسب إليه ابن تيمية، وابن رشد القول بأن علّة القتال هي مطلق الكفر. وإن كان ابن رشد لم يصرح بنسبة القول إليه بل استنتج ذلك من استدلال الإمام الشافعي ببعض الأحاديث فقال ابن رشد: فكأن

(١٣٩) أخرجه أبو داود وجاء في بداية المجتهد.

(١٤٠) انظر نيل الأوطار ٧/ ٢٦٠.

(١٤١) انظر الموطأ بشرح الزرقاني ٣/ ١٠ والمدونة الكبرى ٣/ ٦ ـ ٧.

العلة الموجبة عنده إنما هي الكفر، فوجب أن تطّرد هذه العلّة في جميع الكفار[١٤٢].

ولكننا إذا رجعنا إلى ما قاله الإمام الشافعي نجد أنه يفرّق بين أهل الكتاب وغيرهم، ويجعل الغاية في قتال أهل الكتاب الإسلام أو أداء الجزية عن يد وهم صاغرون، وأما غيرهم من أهل الأوثان فغاية قتالهم عنده هي الإسلام لا غير، مع أنه لم يصرح بالعلة.

جاء في كتاب الأم: لقد فرّق الله عزّ وجلّ بين قتال أهل الأوثان ففرض أن يقاتلوا حتى يسلموا، وقتال أهل الكتاب ففرض أن يقاتلوا حتى يعطوا الجزية، أو يسلموا.

واستدل على حكم أهل الكتاب بما أخبر عن النبي ﷺ أنه: «كان إذا بعث بسرية أو جيش أمّر عليهم، قال: إذا لقيت عدواً من المشركين فادعهم إلى ثلاث خصال أو ثلاث خلال شك من علقمة. أدعهم إلى الإسلام فإن أجابوك فاقبل منهم، وأخبرهم أنهم إن فعلوا فإن لهم ما للمهاجرين وعليهم ما عليهم، وإن اختاروا المقام في دارهم كأعراب المسلمين يجري عليهم حكم الله عزّ وجلّ كما يجري على المسلمين، وليس لهم من الفيء إلّا أن يجاهدوا مع المسلمين، فإن لم يجيبوك إلى الإسلام فادعهم إلى إعطاء الجزية، فإن قبلوا فاقبل منهم ودعهم، فإن أبوا فاستعن بالله عليهم وقاتلهم...» ثم قال الإمام الشافعي هذا في أهل الكتاب خاصة. دون أهل الأوثان. ويقصد بذلك قبول الجزية أو الإسلام[١٤٢م]

ثم قال: وليس يخالف هذا الحديث حديث أبي هريرة عن رسول الله ﷺ أنه قال «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله»[١٤٢م]. ولكن أولئك الناس أهل الأوثان، والذين أمر الله أن تقبل منهم الجزية أهل الكتاب، والدليل على ذلك ما وصفت من أن الله قد فرّق بين القتالين.

ولا يخالف أمر الله عزّ وجلّ أن يُقاتَل المشركون حتى يكون الدين لله،

---

(١٤٢) انظر رسالة القتال لابن تيمية ١١٦ وبداية المجتهد ١/ ٣٩٥.

(١٤٢م) رواه أحمد وابن ماجة.

(١٤٢مم) متفق عليه.

ويقتلوا حيث وجدوا حتى يتوبوا، ويقيموا الصلاة وأمر الله عزّ وجلّ بقتال أهل الكتاب حتى يعطوا الجزية.

ولا تنسخ واحدة من الآي غيرها، ولا واحد من الحديثين غيره وكلّ مما أنزل الله عزّ وجلّ، ثم سن رسوله فيه فلا ناسخ لصاحبه، ولا مخالف(١٤٣).

هذا ما ورد في كتاب الأُم للإمام الشافعي، وهو يؤكد ما قلناه في أن الإمام الشافعي يفرّق بين كفر أهل الكتاب وغيرهم من أهل الأوثان، فيجعل الغاية من قتال الأولين الإسلام أو أداء الجزية عن يد وهم صاغرون، وفي غيرهم الإسلام لا غير مع إنه لم يصرح بكون العلة في قتالهم الكفر لا غير.

وفي نظري أن الخلاف على التحقيق لا يرجع إلى كون الكفر علة المقاتلة وإنما يرجع إلى أن من الكفار من يصح قبول الجزية منه بدلا عن الإسلام(١٤٤)، ومنهم من لا تقبل منه وعليه يكون الإمام الشافعي لا يقول بكون الكفر علّةِ مقاتلة الكفار بل يوافق الجمهور، وتكون العلّة هي ما قاله الجمهور ثم إن كثيراً من آيات القتال جاءت معللة بغير الكفر.

الباعث على قتال الكفار بالنسبة للمقاتل: القتال يقع بسبب خمسة أشياء: طلب المغنم، وإظهار الشجاعة، والرياء، والحمية والغضب، وكل منها يتناوله المدح والذم، فما هو الباعث الذي يعتبره الإسلام دون غيره في تحقيق الأجر للمجاهد؟.

روي عن أبي موسى قال: «سئل رسول الله ﷺ عن الرجل يقاتل شجاعة، ويقاتل حمية، ويقاتل رياء فأي ذلك في سبيل الله؟ فقال: من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا، فهو في سبيل الله»(١٤٥).

والمراد بكلمة الله، دعوته إلى الإسلام، ويحتمل أن يكون المراد بذلك أنه لا يكون في سبيل الله إلا من كان سبباً في قتاله طلب إعلاء كلمة الله فقط، يعني

---

(١٤٣) الأم ٤/٩٤ ـ ٩٥.

(١٤٤) راجع نيل الأوطار ٨/٦٠.

(١٤٥) رواه الجماعة وورد في نيل الأوطار ٧/٢٢٦.

لو أضاف سبباً من الأسباب المذكورة أخل به، وصرح الطبري بأنه لا يخل إذا حصل ضمناً، لا أصلاً، ومقصوداً. وبه قال الجمهور كما حكاه صاحب الفتح[١٤٦]، ولكن يعكر على هذا قوله ﷺ أن الله لا يقبل من العمل إلّا ما كان له خالصاً، وابتغي به وجهه[١٤٧].

وقال ابن أبي جمرة: «ذهب المحققون إلى أنه إذا كان الباعث الأول قصد إعلاء كلمة الله لم يضره ما يضاف إليه[١٤٨] وقد تقدم[١٤٩] لنا أن قصد المكلف إن كان تابعاً لقصد الشارع أو كان حاصلاً ضمناً فلا يؤثر في صحة الأعمال، وخاصة إذا كان يقوّي المقصود الأصلي.

فالجهاد مشروع للمحافظة على مصلحة الدين، وأنه فرض على الكفاية، والعلّة في مقاتلة الكفار حربهم وعدوانهم وظلمهم، وإن باعث المقاتل في سبيل الله لا بدّ أن يكون إعلاء كلمة الله بِدَحْرِ الكفر وكسر شوكته، وإظهار الإسلام ودعوته، وبذلك وحده يستحق الأجر.

ويجب تقدم الدعوة إلى الإسلام قبل قتال الكفار ثم يدعوهم إلى قبول أداء الجزية. ودخولهم تحت ديار الإسلام، وإلا قوتلوا مع مراعاة آداب المقاتلة المذكورة في الأحاديث المتقدمة والآثار، وهي الامتناع عن قتل من لم يكن له دخل في القتال برأي ولا بغيره.

فهذا هو الجهاد الذي يعتبر من أهم الوسائل في المحافظة على الدين من جانب العدم أي من حيث النهي عن المنكرات لأنه يقضي على أنكر المنكرات. وأعظم المفاسد وهو الكفر وآثاره.

الطريق الثاني: مشروعية قتل المُرْتَدين، والزَّنَادِقة

الردة، والارتداد: الرجوع في الطريق الذي جاء منه لكن الردة تختص

---

(١٤٦) نيل الأوطار ٢٢٧/٧.

(١٤٧) رواه أحمد والنسائي «نيل الأوطار» ٢٢٧/٧.

(١٤٨) انظر نيل الأوطار ٢٢٧/٧.

(١٤٩) انظر ص ٦٩ وما بعدها.

بالكفر، والارتداد يستعمل فيه وفي غيره كما ورد ذلك في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿**يأأيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه**﴾[150]. وقوله: ﴿**ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر**﴾[151] وهو الرجوع من الإسلام إلى الكفر. وفي غير هذا المعنى قوله تعالى: ﴿**فارتدا على آثارهما قصصاً**﴾[152] يعني موسى عليه السلام وفتاه. وقال تعالى: ﴿**ولا ترتدوا على أدباركم**﴾[153] يعني إذا تحققتم أمراً وعرفتم خيراً فلا ترجعوا عنه[154].

فالردة هي كفر المسلم، وتكون بصريح القول كقوله كفر أو أشرك أو ألْحَدَ، أو بلفظ يقتضي الكفر كجحده ما علم من الدين بالضرورة، كوجوب الصلاة والزكاة وحرمة الزنىٰ والقتل بغير حق، أو بفعل يستلزم الكفر التزاماً بينا كإلقاء مصحف أو جزء منه ولو آية في القذر ولو كان المستقذر طاهراً شرعاً كالبصاق ونحو، وكل فعل يقصد به الاستخفاف بكلماته، وشريعته[155].

والمرتد يستتاب ثلاثة أيام من يوم الردة عليه، بدون تعذيب بجوع ولا بغيره. فإن تاب يخلى سبيله، وإلا قتل بالسيف. ولا فرق بين الرجل والمرأة عند الجمهور. وعند الحنفية المرأة لا تقتل، بل تحبس حتى تسلم، وقيل تجبر على الإسلام بالضرب حرة كانت أو أمة[156].

وتمسك الحنفية بعموم النهي عن قتل نساء الكفار الأصليات. ولأن الأصل تأخير الأجزية إلى الدار الآخرة، وإنما عدل عنه دفعاً لشر ناجز، وهو الحراب، ولا يتوجه ذلك من النساء لعدم صلاحية البنية، بخلاف الرِّجال. فصارت المرتدة كالكافرة الأصلية ولكنها تُحبس حتى تُسلم[157].

---

(١٥٠) سورة المائدة آية: ٥٤.
(١٥١) سورة البقرة آية: ٢١٧.
(١٥٢) سورة الكهف آية: ٦٤.
(١٥٣) سورة المائدة آية: ٢١.
(١٥٤) جاء ذلك في نيل الأوطار ٢٠١/٧.
(١٥٥) انظر الشرح الكبير للدرديري ٣٠١/٤ ودعائم الإسلام ٤٧٧/٢.
(١٥٦) انظر فتح القدير والهداية ٢٨٦، وحجة الله البالغة ١٥٢/٢.
(١٥٧) انظر فتح القدير والهداية ٣٨٦/٤ والخراج لابي يوسف ص ١٧٩.

وروي عن علي رضي الله عنه أنه قال: إذا ارتدت المرأة فالحكم فيها، أن تحبس حتى تسلم أو تموت، ولا تقتل، وإن كانت أمة فاحتاج مواليها إلى خدمتها استخدموها وضيق عليها بأشد الضيق، ولم تلبس إلّا من خشن الثياب بمقدار ما يواري عورتها، ويدفع عنها ما يخاف منه الموت من حَرٍ أو بَردٍ، وتطعم من خَشنِ الطعام حسب ما يمسك رمَقها، وكذلك حكم أو الولد. والعبد الذكر حكمه كالحر في ذلك(١٥٨).

فهذا النص يوافق ما ذهب إليه الحنفية من التفرقة بين الرجل والمرأة في حكم الردة.

وروي عنه أيضاً أنه كان يستتيب المرتد إذا أسلم ثم ارتد، ويقول إنما يستتاب من دخل ديناً ثم رجع عنه، فأما من ولد في الإسلام فإنا نقتله، ولا نستتيبه، وكان يستتيب الزَنَادِقة(١٥٩).

أما الجمهور فتمسكوا بقوله ﷺ «من بدّل دينه فاقتلوه»(١٦٠).

وبما جاء في حديث معاذ: «إن النبي ﷺ لما أرسله إلى اليمن قال له أيما رجل ارتدّ عن الإسلام فادعُه، فإن عاد وإلا فاضرب عنقه، وأيما أمرأة ارتدت عن الإسلام فادعها، فإن عادت وإلّا فاضرب عنقها»(١٦١).

فهذان الحديثان صريحان ونصان في موضوع النزاع فيجب المصير إليهما، ولا يفرق بين الرجل والمرأة في القتل بسبب الردة.

واستدلوا أيضاً بالأثر عن محمد بن عبد الله بن عبد القاري حيث قال: «قدم على عمر بن الخطاب رجل من قبل أبي موسى، فسأله عن الناس فاخبره، ثم قال: هل من مَغْرُبَةِ خَبَرٍ؟ فقال نعم. كفر رجل بعد إسلامه قال: فما فعلتم به؟ قال قَرَّبْنَاهُ فَضَربنا عنقه فقال عمر: هلا حَبَسْتُموه ثلاثاً، وأطعمتموه كل يوم

---

(١٥٨) انظر دعائم الإسلام ٢/٤٧٨.

(١٥٩) المصدر السابق ٢/٤٧٨.

(١٦٠) رواه الجماعة إلا مسلم انظر نيل الأوطار ٧/٢٠١.

(١٦١) انظر نيل الأوطار وقال الحافظ سنده حسن ٧/٢٠٤.

رغيفاً واستَتَبْتُموه لعلَه يَتُوب، ويراجع أمر الله اللهم إنّي لم أحضر ولم أرض إذْ بلغني[١٦٢].

فاستدل الجمهور بهذا على قتل المرتد بعد استتابته وجعلوا قتل المرتدة كالمرتد، وهذا الحديث عام عند الجمهور وخصه الحنفية بالذكر، وتمسكوا بحديث النهي عن قتل نساء الكفار، وحمل الجمهور النهي على الكافرة الأصلية إذا لم تباشر القتال، وأن ابن عباس راوي الخبر قال بقتل المرتدة. وقتل أبو بكر الصديق في خلافته امرأة ارتدت، والصحابة مُتوفِّرون فلم ينكر عليه أحد ذلك، هذا هو مستند ما ذهب إليه الجمهور.

وما ذهب إليه الجمهور من أنه لا فرق بين الرجل والمرأة في القتل بسبب الردة هو الراجح والأجدر بالاعتبار لأننا لم نجد وصفاً ظاهراً منضبطاً في قتل المرتد إلا وصف الارتداد، وهذا الوصف مشترك بين الرجل والمرأة، لأن حقيقة الردة واحدة، وقياس الحنفية المرتدة على الكافرة الأصلية لا يتوجه، لأنهم يقولون بأن العلة في قتل الكافر الأصلي هي الحرابة. أما في الردة، فالوصف الذي يعقل أن يكون علة هو الكفر. ولا فارق بين الرجل والمرأة فيه، وفارق الأنوثة ليس مؤثراً كما لا يؤثر هذا الفارق في بقية الحدود ونحوها.

ثم إن أدلة الجمهور قوية وصريحة في محل النزاع وعليه نستطيع القول بأن العلة في قتل المرتدين هي الردة لا غير ولا فرق بين رجل وامرأة في هذا الحكم.

وهنا يخطر بالبال هذا السؤال: لماذا كان الكفر علة موجبة للقتل في حالة الردة، ولم تكن علة كذلك في حالة الكفر الأصلي، وهل لهذا نظير في موارد الشرع؟ فيما أعتقد: أن كفر المسلم بعد إسلامه في حَدِّ ذاته أخطر من الكفر الأصلي على النظام، وذلك لأنه لم يكره على الدخول في الإسلام، بل دخل بعد اقتناع فكونه يدخل بطوعه، ثم يعلن خروجه، في ذلك فوضى اعتقاد، وفيه إدخال الشكوك في قلوب البسطاء تجاه هذا الدِّين أو هذا النظام، ويرشدنا إلى

---

(١٦٢) رواه الإمام الشافعي وأورده صاحب نيل الأوطار ٢٠٢/٧.

هذه الحقيقة قوله تعالى: **﴿وقالت طائفة من أهل الكتاب آمنوا بالذي أنزل على الذين آمنوا وجه النهار واكفروا آخره لعلهم يرجعون﴾**(١٦٣).

فالارتداد قد يكون ذريعة إلى إدخال الخلل في صفوف المسلمين وفي تَفَككِ جبهتهم الدّاخلية، وفي ذلك فساد كبير وشر مستطير، لأن أخطر شيء على حياة الأمم وكيانها الفوضى في الاعتقاد، والاضطراب الفكري وعدم الثقة بما يظلها من نظام، ونحن نرى انتشار الأفكار الإلحادية التي جاست خلال ديار المسلمين، أخطر على الإسلام من الكفر الصريح الخارج عن نطاق بلاد الإسلام، فالشك في النظام والتفكك في صفوف الجبهة الداخلية قد يكون من العوامل الأساسية في نصر الأعداء. ولذا لم يترك الإسلام للمرتد الحرية في الارتداد مع احترامه الشديد لحرية الاعتقاد بالنسبة للكافر الأصلي.

ثم إن المرتد بعد أن أتيحت له فرصة الاطلاع على الأدلة والبراهين التي جعلته يؤمن بالإسلام ويدخل فيه بمحض اختياره، ليس له عذر، أما الكافر الأصلي الذي قد لا يتمكن من الاطلاع على تلك الأدلة فمعذور، لأنه يرجى منه أن يطلّع عليها، أو اطلع عليها ولكن لم يحصل اقتناع بها. فَيُرجى منه أيضاً أن يصل إلى الاقتناع.

أما ما يشبه هذه التفرقة الحاصلة في كفر المرتد وكفر الكافر الأصلي فإننا نجده في التفرقة بين زنىٰ المحصن، وزنىٰ غيره، فإن المحصن يستحق الشدة، لأنه بعد أن سلك الطريق المستقيم في تلبية مطالب الغريزة النوعية، أعرض عنه وسلك طريق الإفساد والفوضى، وفي هذا تشكيك للآخرين في قيمة الطريق الأول، فكان من المناسب أن يعطى أشد العقاب عظة وزجراً لغيره. أما غير المحصن عندما يجرب السير على هذا الطريق الفوضوي ويفاجأ بما يلاقيه من عقاب أليم ينال جسمه يلهب الجلد ويحط من مكانته بين الناس فإن هذا يجعله يفيء ويعرض عن هذا الطريق إلى الطريق المستقيم وهو النكاح. وهذا نظير ما في كفر المرتد وغيره والله أعلم.

الزندقة: أما الزنادقة فهي إسرار الكفر وإظهار الإسلام، واتفق الفقهاء على

(١٦٣) سورة آل عمران آية: ٧٢.

قتله إن لم يتب، واختلفوا فيما إذا تاب هل تقبل توبته أم لا؟ فذهب أبو حنيفة وأحمد في أظهر الروايتين عنهما إلى أنها لا تقبل. وهذا يوافق مذهب الإمام مالك فإنه يقول لا تقبل توبته إلا إذا جاء تائباً قبل الاطلاع على كفره وذهب الإمام الشافعي إلى أنها تقبل، وهو رواية عن أبي حنيفة وأحمد(١٦٤).

وقد تعرض الإمام الغزالي في كتابه شفاء الغليل لمسألة قتل الزنديق بعد توبته وهو يرى أنها محل اجتهاد ولا يقطع فيها ببطلان أحد المذهبين، وبين وجه عدم قتله وقتله.

أما وجه الانكفاف عن قتله فبين من عموم النص وهو قوله ﷺ «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله» ومن حيث الاعتبار بكل صنف من أصناف الكفار والمرتدين إذا تابوا.

ووجه قتله أن المعلوم من الشرع أن الكافر مقتول، ونحن نكفّ عن قتله بتوبته، والمعنى بتوبته تركه الدين الباطل، والزنديق بالنطق بكلمة الشهادة ليس تاركاً لدينه الباطل بل هو حكم من أحكام دينه. واليهودي والنصراني وكل ملّي يعتقد النطق بكلمتي الشهادة كفراً في دينه وتركاً له. فإذا أسلم: فموجب دينه أنه تارك لدينه وموجب دين الزنديق عند شهادته أنه مستعمل لدينه، فهذا وجه التأويل والنظر ولا يقال فيه إيجاب عقوبة بمصلحة، بل هو قتل بالكفر في حق من نعتقده كافراً مستمراً على كفره، وإنما النظر في بيان أن شهادته ليس من معنى شهادة الكفر وتوبة المرتدين المنتحلين لبعض الأديان لأن ذلك ترك في دينهم وهذا استمرار في دينه فليس هذا من قبيل المصلحة المجردة(١٦٥).

وقد يرد على هذا القول: أن النبي ﷺ أعرض عن المنافقين أي عن قتلهم مع تواتر الوحي بنفاقهم وعلمه بهم، وأنكر بناء الأمر على الباطن وقال لأسامة «هلا شَقَقْتَ عن قلبه»(١٦٦).

---

(١٦٤) انظر الأم ١٥٥/٦ ـ ١٥٦ والشرح الكبير للدرديري ٣٠٦/٤ والإشراف ٢٠٣/٢ والمهذب ٢٣٩/٢ والوجيز ١٦٦/٢ وحاشية ابن عابدين ٤٠٨/٣ والخراج لأبي يوسف ١٧٩.

(١٦٥) شفاء الغليل ١٤٠.

(١٦٦) رواه البخاري ومسلم من حديث أسامة بن زيد حينما بعثه ﷺ إلى أناس في جهته، وورد في كتاب الخراج لأبي يوسف ص ١٧٥.

فـإن المسلمين إذا أَلَمُّـوا بِبَلَدٍ من دِيَـار الكفـار فغلبهم قَهْـرُ المسلمين وسـطوتهم وتَناطقـوا بكلمة الشهـادة كفوا عنهم سيـوفهم وَردُّوها عن الـرقـاب إلى القِـرَاب ويعلمون قـطعاً أنهم لم يلهمـوا الهـدَايـة للدين، ولـم تنشـرح صـدورهم لليقين. ولكن أقيمت كلمة الشهادة ـ وهي السبب الـظاهر ـ مقـام العقيدة البـاطنة التي لا يطلع عليها كدأب الشرع في نظائره.

ويمكن أن يجـاب على ذلـك بـأن العـوام والمقلّدة يبنـون الـدين على المصلحة، فَيَتَلبَّسون بها مختارين ويُنتَزَعون عنهـا كذلـك، وهم في كلا حـالتيهم يعتقدون التحوُّل من دين إلى دين، وكـذلك يعتقـدون الالتزام بـاللسان مـع القهر تركا للدين، ولأجله يمتنع المصرّون المصممون في العقائـد عن النطق بـه. وأما المنافقون فكان يظهر كفرهم على النفاق بالمخايل لا بـالتصريـح، ولا يجوز بنـاء الأمر على المخايل، وأما الزنديق فقد جاهر بالإلحاد ثم حاول ستره بتقية هي من صلب دينه[١٦٧].

وروي أن علي بن أبي طـالب كان يحـرق الزنـادقة فقـد أتى بـزنـادقـة من البصرة فعرض عليهم الإسلام واستتابهم فأبوا فحفر لهم حفيراً، وقـال لأُشبِعنَّكم اليوم شَحْماً ولَحْماً ثم أمر بهم فَضُرِبتْ أعناقهم ثم رماهم في الحفيرة، ثم أَضْـرَمَ عليهم النار فأحرقهم[١٦٨].

من المتفق عليه أن المقصود من قتل الزنـادقة هـو المحافـظة على مصلحة الدين وحمايته عن عبث العابثين. والزنادقة طائفة لا يخلو منهم عصر مهما اختلفت تسمياتهم. ففي عصر الإسلام الأول كانت طـائفة المنـافقين الذين أفـاض القرآن بكشف أحـوالهم ونفسيّاتهم الخبيثـة. وفي العصور التـالية للعصـر الأول، ظهرت طائفة الزنادقة الذين حاولوا الكيد للإسلام بأي وسيلة. وفي عصرنا الحالي طائفـة الملاحدة الشيوعيين وغيرهم الذين جَاسُوا ديار الإسـلام، ولا يجرأون على إعـلان كفـرهم وإلحادهم بـل يخادعـون البسطاء بـإظهـار الإسلام وفي رأيي إن الحكم بالنسبة لجميع هذه الطوائف واحد، سواء كان حداً أو تعزيراً.

---

(١٦٧) انظر شفاء الغليل ١٤١.

(١٦٨) دعائم الإسلام ٢/ ٤٨٠.

الطريق الثالث: محاربة الابتداع في الدين، ومعاقبة المبتدعين والسحرة

أماالبدعة بالكسر: فهي اسم من الابتداع وهو الاختراع لا على سابق مثال كالرفعة من الإرتفاع ثم غلب استعمالها فيما هو نقص في الدين أو زيادة، لكن قد يكون بعضها غير مكروه فيسمى بدعة مباحة، وهو ما شهد لجنسه أصل في الشرع أو اقتضه مصلحة يندفع بها مفسدة كاحتجاب الخليفة عن اختلاط الناس(١٦٩).

وعَرّفها الشاطبي بتعريفين: فقال: أما معنى البدعة في الشرع: فهي عبارة عن طريقة في الدين مُخْتَرعة تُضَاهِي الشرعية، يُقصد بالسلوك عليها المبالغة في التعبد لله سبحانه(١٧٠).

وهذا التعريف على رأي من لا يدخل العادات في معنى البدعة في الشرعية، وإنما يخص البدعة بالعبادات. وأما على رأي من أدخل الأعمال العادية في معنى البدعة فقد عرفها «بأنها طريقة في الدين مخترعة تضاهي الشريعة بالسلوك عليها ما يقصد بالطريقة الشرعية(١٧١).

والطريقة والطريق والسبيل والسنن بمعنى واحد وهو ما رسم للسلوك عليه، وإنما قيدت بالدِّين لأنها فيه تخترع وإليه يضيفها صاحبها. فلو كانت طريقة مخترعة في الدنيا على الخصوص لم تسم بدعة كإحداث الصنائع واكتشاف البلدان(١٧٢).

ولما كانت الطرائق في الدِّين تنقسم إلى ما له أصل في الشريعة، وإلى ما ليس له أصل فيها خص منها ما هو مقصود بالحدّ، وهو القسم المخترع أي طريقة ابتدعت على غير مثال تقدّمها في الشرع، لأن الخاصة المميّزة لها، أنها خارجة عما رسمه الشارع، وبهذا القيد انفصلت عن كل ما ظهر لبادىء الرأي أنّه مخترع ممّا هو متعلق بالدين تعلق الوسائل بالمقاصد كعلم النحو، والتصريف،

---

(١٦٩) انظر المصباح المنير ٦٣ والقاموس المحيط ١/١٨٣.

(١٧٠) الاعتصام ١/٣٠.

(١٧١) الاعتصام ١/٣٠ ـ ٣١.

(١٧٢) الاعتصام ١/٣١.

ومفردات اللغة، وأصول الفقه وأصول الدين، وسائر العلوم الخادمة للشريعة فإنها وإن لم توجد في الزمان الأول، فأصولها موجودة في الشرع، فهذه لا تسمى بدعة إلّا عن طريق المجاز.

والمراد من كونها تضاهي الشرعية: أنها تشابه الطريقة الشرعيـة من غير أن تكون في الحقيقة كذلك بل هي مضادة لها(١٧٣).

وأما العز بن عبد السلام فقد عرّف البدعة: بقوله: «البدعة فِعْلُ مَا لَمْ يُعهَد في عَصْرِ رسول الله ﷺ ثـم قسّمهـا إلى بِدْعَـةٍ واجبة، وبـدعة محـرمة، وبـدعة مندوبة، وبدعة مكروهة، وبدعة مباحة.

ثم بين الـطريق إلى معرفـة ذلـك فقـال: أن تعـرض البـدعـة على قـواعـد الشـريعة، فـإن دخلت في قواعـد الإيجاب، فهي واجبـة وإن دخلت في قـواعـد التحريم فهي محرمة، وإن دخلت في قواعـد المندوب فهي منـدوبة، وإن دخلت في قواعد المكروه فهي مكروهة، وإن دخلت في قواعد المباح فهي مباحة(١٧٤).

وعلى رأي العـز بن عبد السـلام ان البدعـة لا تخرج عن أحكـام الشريعـة الخمسـة وهذا كـلام وجيه لأن أفعـال المكلّف مهما كـانت فإنهـا إمـا أن تخـالف أحكام الشريعة وأما أن تـوافقها، وفي كـل لا تخرج عن دائـرة الأقسام الخمسـة، الإيجاب والندب والتحريم والكراهة والإباحة. فالمحافظة بجميـع أنواعهـا داخلة إما في التحريم أو الكراهية.

وكما قال صاحب المصباح إما أن تكون نقصاً في الـدين أو زيادة فيه.

أسباب الابتداع: يرى الشاطبي أن الإحداث في الشريعة إنما يقع من جهة الجهـل أو من جهـة تحسين الـظن بـالعقـل، أو من جهـة اتبـاع الهـوى في طلب الحق. وهذا الحصربحسب الاستقراء من الكتاب والسنـة، وأن الجهات الثـلاث قد تنفرد وقد تجتمع فإذا اجتمعت فتارة تجتمع منها اثنان، وتارة تجتمع الثلاثة.

أمـا جهة الجهـل فتارة تتعلق بـالأدوات التي بها تفهم المقـاصد أي ألفـاظ

---

(١٧٣) الاعتصام ١/٣١ ـ ٣٣.

(١٧٤) انظر قواعد الأحكام ٢/٢٠٤.

اللغة وتركيبها وأساليبها، وتارة تتعلق بالمقاصد يعني في إحاطة الشريعة وكمالها في جلب السعادة ودفع المضار.

وأما جهة تحسين الظن بالعقل فتارة يشرك في التشريع مع الشرع وتارة يقدم عليه، وهذا النوعان يرجعان إلى نوع واحد. وأما جهة اتباع الهوى فمن شأنه أن يغلب الفهم حتى يقلب صاحبه الأدلة، أو يستند إلى غير دليل، وهذان النوعان يرجعان إلى نوع واحد فالجميع أربعة أنواع. جهل بأدوات الفهم، وجهل بالمقاصد، وتحسين الظن بالعقل، واتباع الهوى[175].

ومن هذا نعلم أن الابتداع في الدين هو أخطر معول لهدمه والانحراف بمقاصده تبعاً للخيال أو الهوى، أو ثقة بالعقل والاغترار به، والخروج به عن دائرة ما حده الشرع. وإذا كان كذلك فما هي العقوبة التي شرعت زجراً لأهل الابتداع والضلال وحماية للدين من الهدم أو التشويه، وحفاظاً لأركانه ودعائمه وشعائره، ومقاصده من الطمس، والانحراف بأحكامه وقواعده. عما وضعت لأجله.

من المعلوم أنه لم يرد حد معين في عقوبة الابتداع، وأن العلماء متفقون على معاقبته إن كان في بدعته خطر على الدين، وإذا لم يكن له حد معين فإنَّ عقوبته تكون بالتعزير ولكنهم اختلفوا في مقدار ما تصل إليه العقوبة هل يتجاوز بها مقدار أدنى حد من الحدود أم لا؟ فبعضهم يصل بها إلى أقصى حد وهو القتل، وبعضهم يقف بها دون أدنى حد وهو أربعون جلدة، وبعضهم يجعل العقوبة تبعاً لما تتركه البدعة من مفاسد، متعدية أو قاصرة وبذلك تختلف بتفاوت مراتب المبتدعين بحسب الإسرار والإعلان، والمعلن قد يكون داعية إلى بدعته وقد لا يكون، والداعي قد تصل به الحالة إلى درجة الخروج على الأئمة والولاة العادلين، وقد لا تصل إلى هذه الدرجة، وقد يحاول الاستعانة بولاة الأمر لنشر بدعته. وقد لا يحاول إلى غير ذلك[176].

وفي نظري هذا أوجه الآراء وأقربها إلى مبادىء الشرع ومقاصده، لأن من

---

(١٧٥) الاعتصام ٣/ ١٨٠ ـ ١٨١.

(١٧٦) انظر الاعتصام ١/ ٢١٦ ـ ٢٢٢ وشفاء الغليل ١٤٢.

مبادىء الشرع أن العقوبة تتبع ما يترتب على الفعل من المفاسد والمضار، وكما مكان الضرر أعم وأشمل كانت العقوبة أشد وأعظم. وعلى هذا الأساس فإن عقوبة المبتدع في الدين تكون بالتعزير. والتعزير يحدده ولاة الأمور بما يناسب المحافظة على المصالح الدنيوية والأخروية. أما مقاصد الشرع من العقاب فهو تحقيق المصلحة بدفع المفسدة، والمصالح تختلف قوة وضعفاً كما تقدم(١٧٧) في تقسيم المصالح وتفاوتها.

أما الساحر فإنه مشتق من السحر، والسحر أصله التمويه بالحيل والتحايل، وهو أن يفعل الساحر أشياء فيخيل للمسحور أنها بخلاف ما هي به كالذي يرى السراب من بعيد فيخيّل إليه أنه ماء، وكراكب السفينة السائر سيراً حثيثاً يُخَيَّل إليه أن ما يرى من الأشجار والجبال سائرة معه، وقيل السحر مشتق من سحرت الولد إذا خدعته(١٧٨).

واختلف العلماء في حقيقته فبعضهم قال: إن السحر ثابت وله حقيقة، وبعضهم قال لا حقيقة له. واختلف الفقهاء في حكم الساحر المسلم والذمي. فذهب مالك إلى أن المسلم إذا سحر بنفسه، بكلام يكون كفراً يقتل، ولا يستتاب، ولا تقبل توبته لأنه أمر يستسر به كالزنديق، والزاني، ولأن الله تعالى سمى السحر كفراً بقوله **﴿وما يعلمان من أحد حتى يقولا إنما نحن فتنة فلا تكفر﴾**(١٧٩).

وقال بهذا أحمد بن حنبل والشافعي وأبو حنيفة. وروي قتل الساحر عن جمع الصحابة، والتابعين، وروي عن النبي ﷺ أنه قال «حدّ الساحر ضربه بالسيف»(١٧٩م) وفي رواية عن الإمام الشافعي أنه لا يقتل إلا أن يقتل بسحره، ويقول تعمدت القتل، وإن قال لم أتعمده لم يقتل وكانت فيه الدية كقتل الخطأ، وإن أضرّ به أدب على قدر الضرر.

أما الساحر الذمّي فقد اختلفت فيه الروايات عن الإمام مالك فقيل يقتل وقيل

---

(١٧٧) المصدر السابق.

(١٧٨) القرطبي ٢/٤٤ وما بعدها.

(١٧٩) سورة البقرة آية: ١٠٢ راجع القرطبي ٢/٤٧ وما بعدها وراجع أحكام القرآن لابن العربي ١/٢٦ وما بعدها.

(١٧٩م) رواه الترمذي.

لا يقتل إلا أن يقتل بسحره، وقيل يستتاب وتوبته الإسلام وقيل يقتل وأن أسلم.

وخلاصة القول إن السحر أمر منكر في الشرع وإذا وقع من المسلم أو الذمّي وألحق الضرر بغيره يعاقب عليه، ويتفاوت العقاب على حسب الضرر المرتب على فعل الساحر.

الطريق الرابع: تحريم المعاصي ومعاقبة من يقترفونها حداً أو تعزيراً

لقد نهى الله عن المعاصي، الكبائر منها، والصغائر، ورتب على بعض الكبائر عقوبات محدّدة، أو غير محدَّدة. وأوعد من يتعدّى حدوده بعذاب أليم في الآخرة زيادة على عقاب الدنيا.

والإسلام ككل دين إلهي جاء لنشر الفضيلة وهداية الناس فلا يصح أن يترك الرذيلة تَرْتَع وتفسد، ولا يصح ترك المعتدين على الفضائل يعيشون في الأرض الفساد، ويهدمون كل قائم، فهذا لا يقره الإسلام الذي كان من أعظم مبادئه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقد يأخذ هذا المبدأ السامي مظهر السيف في دحر الفساد، وهذا المبدأ هو من أعظم مميزات الأمة المحمدية كما بيّنا ذلك من قبل. فقد وصف الله اتباع محمد ﷺ بأنهم خير أمة إذا قاموا بذلك الواجب المقدّس وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ومن تمام حفظ الدين طهارة قلوب المؤمنين من دَنَسِ المعاصي الذي يحجب نور الإيمان الصادق عن قلوب العصاة.

ولذلك حرّم الله قتل النفس بغير حق، وحرّم الزِّنى، وشرب الخمر، وقذف المحصنات، والسرقة ورتب على كل فعل من هذا عقوبة محددة.

ونهى عن عقوق الوالدين، وخيانة الأمانة، ونقض العهود وخُلْف المواعيد، وأكل الربا، وحرّم الميسر، وشهادة الزور وكل ما يرجع إلى هذه الأنواع من قريب أو بعيد مما يدخل تحت معنى المنكر.

وكلّف ولاة الأمور بحراسة الشريعة وحمايتها بإقامة الزّواجر تردع الخارجين على حدود الله وأحكامه وقواعد دينه، ومبادئه.

وبهذه الطرق الإيجابية المتمثلة في الأمر بالمعروف والطرق السلبية المتمثلة في النهي عن المنكر يحافظ على دين الله، وتحمى مصالحه الدنيوية والأخروية من الإفساد.

وسوف نتكلم عن بعض الجرائم في فصول تالية، وذلك باعتبارات مختلفة لا باعتبار المحافظة على الدين بل باعتبار المحافظة على النفس. وباعتبار المحافظة على العقل، والنسل والمال.

الفصل الثاني

في المحافظة على مصلحة النفس

ويشتمل على مبحثين:

الأول: في طرق المحافظة من جانب الوجود.

ويتضمن وضع الضمانات لوجود الإنسان، واستمراره، وبيان المصالح والمضار له في تحصيل مطالبه وبيان حالات الضيق والسِعَة، والانتقال من العُسْرِ إلى اليسر بمقتضى ما وضع له من مبادىء وقواعد في الشريعة الإسلامية.

الثاني: في المحافظة على مصلحة النفس من جانب العدم ويتضمن:

تحريم الاعتداء على الأَنْفُس، والأطراف، ومشروعية القصاص في الأنفس والأطراف، أحكام القتل الخطأ وعلاقتها بالمحافظة على الأنفس.

المبحث الأول: في طرق المحافظة من جانب الوجود

تمهيد

في خلق الإنسان، وتَسْخِير ما في الوجود لمنافعه. لقد خلق الله الإنسان وألبسه ثوب الكرامة وفضله على كثير ممن خلق. بالعقل والعلم والبيان والنطق، والشكل والصورة الحسنة، والهيئة الشريفة والقامة المعتدلة، واكتساب العلوم بالاستدلال والفكر، واقتناص الأخلاق الفاضلة من العبر والطاعة، والانقياد وشمله بالرعاية والعناية وهو نطفة في داخل الرَّحم، وفي جميع أطواره إلى أن صار خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين.

وبعد حلوله بهذه الدنيا الواسعة صارت كلها له بمثابة قرية، وهو رئيسها، وجميع من فيها مشغول به وساع في مصالحه. وخدمته، وحوائجه.

فالملائكة الذين يعتبرون من أفضل خلق الله، والذين لا يعصون لله أمراً. منهم من هو موكول بحفظه، ومنهم من هو موكول بالقطر والنبات ويسعون في رزقه ويعملون فيه.

والأفلاك سخرت منقادة ودائرة بما فيه مصالحه ومنافعه. والشمس والقمر والنجوم مسَخرات جاريات بحساب أزمنته وأوقاته، وإصلاح أقواته، والعالم الجوي مسخر له برياحه وهوائه وسحابه ومطره وطيره.

والعالم السفلي كله مسخر له مخلوق لمصالحه: أرضه وجباله، وبحاره وأنهاره، وأشجاره وثماره ونباته، وحيوانه، ومعادنه، وكل ما فيه، ما ظهر منه وما بطن.

ومنحه من وسائل الإدراك من حواسّ وعقل ومَنَّ عليه بِبعْثَة الرسل، وأنزال الكتب، لإرشاده وهدايته إلى مصالح الدارين ومنافعهما، وقيل له أعمل وسيرى الله عملك.

وهذا كله ظاهر وواضح لبادىء الرأي فضلاً عن الممتازين من العقلاء، ولا يجحد ذلك إلّا من أصيب بِغَشَاوة من غُرورٍ، أو قُصُورٍ وقد أفاض به القرآن الكريم في معظم آياته وسوره: دلالة على عظمة الإنسان ومكانته في هذا الكون، وإشعاراً له بما أنعم الله عليه بنعم لا تعد ولا تحصى.

الطريق الأول: إلى المحافظة

تحديد المسؤولية قبل وجود الإنسان نطفة في الرحم. لقد وضع الله من التشريعات التي تكفل للإنسان وجوداً سليماً، واستمراراً بعيداً عن الأخطار، في ظل حياة محاطة بالرعاية والعناية في جميع أطواره، وأحواله.

فحدد مسؤولية الآباء عن الأبناء. وذلك بمشروعية عقد النكاح وتحريم

الزنى، فبمقتضى هذا العقد يلتزم الآباء القيام على شؤون الأولاد، من نفقة مباشرة أو غير مباشرة، ومن رعاية وعناية في حفظهم وتربيتهم إلى أن يبلغوا أشدهم ويتولوا شؤونهم.

فجعل الله ذلك العقد سبباً في مسؤولية الآباء عن الأبناء. إما بِمُقتضى ما ركب فيهم من وازع العاطفة وإما بمقتضى ما شرع من أحكام ملزمة. ولولا عقد النكاح واختصاص كل رجل بامرأة لما وثق الآباء بنسبة الأبناء إليهم، ولا بجزئيتهم منهم وعدم الشعور بالجزئية يدفع إلى فتور العاطفة الأبوية وإلى التهرب من المسؤولية.

الأحكام الإلزامية: لقد أوجب نفقة الزوجة الحامل على صاحب الحمل، ولو طلقت طلاقاً بائناً بينُونة كبرى. فقال تعالى: ﴿**وإن كنّ أولات حمل فأنفقوا عليهن حتى يضعن حملهن**﴾[1]. وقال القرطبي «لا خلاف بين العلماء في وجوب النفقة والسكنى للحامل المطلقة ثلاثاً أو أقل منهن حتى تضع حملها»[2].

هذا إذا كان الأب موجوداً أما إن كانت متوفى عنها وهي حامل فقال بعضهم ينفق على الحمل من جميع المال حتى تضع. وقال بعضهم لا ينفق عليه إلّا من نصيبها[3].

أما بعد الولادة إذا كانت مطلقة طلاقاً بائناً فعلى الأب أن يعطيها أجرة إرضاع ابنه لقوله تعالى: ﴿ **فإن أرضعن لكم فآتوهن أجورهن، وأتمروا بينكم بمعروف، وإن تعاسرتم فسترضع له أخرى**﴾[4].

فيوصى الله الأبوين في إرضاع الولد فيما بينهما بالمعروف حتى لا يلحقه إضرار بسبب النزاع في مقدار الأجرة وغيره.

وإن أبت الأم المطلقة أن ترضع له الولد استأجر لولده أخرى، فإن لم يقبل أجبرت أمه على الرضاع بالأجر.

---

(١) سورة الطلاق آية: ٦.

(٢) انظر القرطبي ١٨/١٩٦٨، ١٦٩.

(٣) القرطبي ١٨/١٦٨ وبداية المجتهد ٢/٦١.

(٤) سورة الطلاق آية: ٦.

أما إذا كانت باقية على الزوجية فقد اختلف العلماء فيمن يجب عليه رضاع الولد على ثلاثة أقوال القول **الأول**: أنه على الزوجة ما دامت الزوجية قائمة إلّا لِشَرفها وموضعها فعلى الأب رضاعه عندئذ في ماله. وهذا قول مالك.

الثاني: إنه لا يجب الرضاع على الأم بحال وهو قول أبي حنيفة، **والثالث**: أنه يجب عليها في كل حال وهذا قول الشافعي(٥).

وسبب اختلافهم يرجع إلى أن آية والوالدات يرضعن «هل هي خبر مجرد بأمر الرضاع أم أنها متضمنة الأمر به وإيجابه على الوالدات، فمن قال ليست متضمنة إيجابه قال: لا يجب عليها الرضاع إذ لا دليل هنا على الوجوب.

ومن قال تتضمن الأمر بالرضاع وإيجابه، وأنها من الأخبار التي مفهومها مفهوم الأمر قال يجب عليها الإرضاع بهذه الآية. ومن فرّق بين الدّنيّة والشريفة اعتبر في ذلك العرف والعادة(٦).

وفي مدة الحمل وفترة الرضاع كانت النفقة والأجرة للأم، لأن الغذاء يصل إلى الجَنِين أو الطفل بواسطتها. ولذلك قال تعالى: **﴿وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف﴾**(٧).

وقد أجمع العلماء على أن على المرء نفقة أولاده الأطفال الذين لا مال لهم استدلالاً بهذه الآية وبحديث هند بنت عتبة وقد قالت للنبي ﷺ : وإن أبا سفيان رجل شحيح وليس يعطيني ما يكفيني وولدي إلّا ما أخذت منه وهو لا يعلم. فقال: «خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف». (٨).

فهذا الحديث يدل على وجوب نفقة الأولاد على الآباء، لأنها لو لم تجب لما أمرها بالأخذ لما يكفيها ويكفي ولدها. والأدِلة الأخرى تخصّص الولد بالصغير. ولا يعترض على الاستدلال بهذا الحديث، بأنه واقعة عين: لأن خطاب

---

(٥) انظر القرطبي ٣/١٦١ وج ١٨/١٦٩.

(٦) انظر بداية المجتهد ٢/٦١ والقرطبي ٣/١٦٣.

(٧) سورة البقرة آية: ٢٣٣.

(٨) رواه الجماعة إلا الترمذي «نيل الأوطار» ٦/٣٦٢.

الواحد كخطاب الجماعة كما تقرر في علم الأصول. «ولا بأنه من باب الفتيا لا من باب القضاء، لأنه ﷺ لا يفتي إلا بحق وفتواه لازمة لجميع المكلفين»[9].

وتستمر نفقة الولد على الأب إلى أن يبلغ قادراً على الكَسْبِ، وإلا استمرت عليه. وإذا مات الأب ولم يكن للطفل مال تكون أجرة الرضاع على الوارث، وإذا لم يكن للوارث مال أجبرت الأم على إرضاعه، والنفقة على الطفل في حالة الصغر تسير على حسب ما وضع لها من قواعد ودرجات إلى أن تصل المسؤولية إلى بيت المال إن كان، وإلّا على عامة المسلمين[10].

أما حضانة الطفل فقد رتبها الشارع الحكيم ترتيباً دقيقاً لوحظ فيه عامل الرقّة والشّفقة والحنان، ثم الولاية على النفس والمال وضعت بحكمة فائقة حسب ما تقتضيه من عناية، ورعاية وحفظ وتربية ونحو ذلك.

هذه التشريعات الإلهية الحكيمة المقصود منها تحقيق حفظ النفس، ووضع الأسس والضمانات لحفظها منذ بدء خلقها نطفة، وفي جميع أطوار الضّعف والحاجة إلى أن يبلغ أشدّه، ويستطيع الاعتماد على نفسه في تحصيل مطالب الحياة. وبذلك توضع عليه المسؤولية دون والديه وأقاربه، وليواجه الحياة. وعندما يصل إلى هذه المرحلة يصير مكلفاً مسؤولاً أمام الله، ويجد ما قد وضع له من الأحكام والقواعد والمبادىء التي تهديه سواء السبيل في تحصيل مصالح الآخرة ومطالب الدنيا ومنافعها فبين له ما يضره وما ينفعه، وما ضرّه أكثر من نفعه.

الطريق الثاني: بيان الحلال والحرام

من المبادىء الأساسية في نظام الشريعة الإسلامية مبدأ التحريم والإباحة، وقد تأكد هذا المبدأ باستقراء الأحكام الشرعية، وفحصها، فإنها كلها شرعت لتحقيق مصلحة الإنسان إما بجلب النفع له وإما بدفع الضرر عنه.

فما جعله الشارع مباحاً مأذوناً أو واجباً مفروضاً على الإنسان، إما أنْ يكون

---

(٩) انظر القرطبي ٣/١٦٣ ونيل الأوطار ٦/٣٦٣.

(١٠) انظر القرطبي.

نافعاً نفعاً محضاً أو نفعه أكثر من ضرره، أو أنه محقق المنفعة لأكبر مجموعة من الناس. وما جعله الشارع حراماً أو مكروهاً، فهو لأنه شر محض، أو لأن ضرره أكبر من نفعه، أو لأنه ضار بمصلحة أكبر مجموعة من الناس[١١].

فقد قال الله تعالى: ﴿**الذين يَتّبعون الرسول النبي الأُميّ الذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل: يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر، ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث، ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم**﴾[١٢].

فمبدأ الحلال والحرام يرجع إلى تقدير المصلحة والمفسدة، وهو معيار للنفع والضرر. لأننا كما قلنا من قبل: أن العقول ليست لها صلاحية الاستقلال بإدراك المصالح، ولا تقدير المنافع والمضار، ولذلك كان التشريع الحكيم هو تشريع أصله وحده لما فيه من ثبات وخلود، وضمان أكيد لمصالح الأفراد والجماعة، وإعداد الإنسان في حياته الحاضرة لحياته المستقبلة.

أما إن ارتبط تقدير النفع والضرر بإرادة بشرية مهما كان نوعها فإن الأنظمة تكون غالباً عرضة للعبث والخلل، وعدم تقرير المصلحة العامة، لأن ما يتخيله الناس نفعاً أو ضرراً يتأثر بالأهواء والأغراض الخاصة. أو يكون محصوراً في دائرة ضيقة، أو منظوراً إليه من زاوية معينة وغير ذلك من ألوان القصور الذي يجعل التشريع البشري فاقداً لموازين العدالة، ولا سيما عند تأثره بالأهواء، فلا يعود إلاّ بالمفاسد والمضار ولذا قال الله تعالى: ﴿**ولو اتَّبع الحَقُّ أهواءهم لفسدت السموات والأرض ومن فيهنّ**﴾[١٣].

لا محلل ولا محرم إلاّ الله

ليس للإنسان أن يحرّم شيئاً ولا يُحِلّه إلا اعتماداً إلى أحكام الشارع

---

(١١) انظر قواعد الأحكام ١/١٠٦، ١٠٧ والموافقات ٢/٢٥ والمعرفة عند الحكيم الترمذي ص ١٠٢ ومفتاح دار السعادة لابن القيم ٢/١٤ وما بعدها.

(١٢) سورة الأعراف آية: ١٥٧.

(١٣) سورة المؤمنون آية: ٧١.

وقواعده، لأن التحليل والتحريم كما قلنا هو تقدير المصالح والمفاسد، فتحريم الشيء يدل على أنه فيه منفعة.

ثم إن الحلال والحرام مرتبطان ارتباطاً وثيقاً بمصالح الآخرة ومفاسدها من ثواب وعقاب، فالإثم يترتب على المحرم والبر يترتب على الحلال. ومصالح الآخرة مجمع على أن العقل لا يستطيع إدراكها بدون هداية الشرع[١٤].

وقد روي عن ابن عباس أنه قال كان أهل الجاهلية يأكلون أشياء، ويتركون أشياء فبعث الله نبيّه عليه الصلاة والسلام. «وأنزل كتابه، وأحل حلاله، وحرم حرامه فما أحلّ فهو حلال، وما حرم فهو حرام، وما سكت عنه فهو عفو»[١٥].

ويدلنا على أن التحليل والتحريم من حق الله وحده: ما ورد في القرآن من الآيات التي نهى الله فيها عن القول بالتحليل بناء على الإرادة البشرية، والعادة الجاهلية فقد قال تعالى: **﴿ولا تقولوا لِما تَصِفُ ألسنَتُكُم الكذبَ هذا حلالٌ، وهذا حرامٌ لتفتروا على الله الكذِبَ أن الذين يفترون على الله الكذب لا يُفلحون﴾**[١٦].

فالآية خطاب للكفار الذين حرموا البحائر والسوائب وأحلوا ما في بطون الأنعام، وإن كانت ميتة، والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، لأن الإحلال والتّحريم فيه افتيات على الله في تقدير المنافع والمضار، وليس لأحد أن يفتات على الله بإجماع المسلمين. ولذلك عندما يصل المجتهد إلى الحكم باجهاده المعتمد على قواعد الشرع ومبادئه، لا يقول هذا حكمي وإنما يعتقد أن هذا حكم الله، وإلا كان حكمه معتمداً على الهوى وذلك عين الفساد والضرر.

ولذا كان السلف الصالح من هذه الأمة يتورّعون في فتياهم من نسبة التحليل والتحريم إليهم أو إلى من سبقوهم بل يقولون نكره هذا أو نستحب، وكانوا يكرهون هذا أو يستحبونه[١٧].

---

(١٤) انظر قواعد الأحكام ١/٨ والموافقات ٢/٣٣ والمعرفة عند الحكيم الترمذي ص ١٠٢ ومفتاح دار السعادة ٢/١٤.

(١٥) انظر جامع العلوم والحكم لابن رجب ص ٢٤٣.

(١٦) سورة النحل آية: ١١٦.

(١٧) انظر القرطبي ١٠/١٩٦.

وقال تعالى: في آية أخرى **﴿قل من حرّم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق﴾**[18].

وجه دلالة الآية أن الاستفهام هنا للإنكار أعني ينكر الله على من يحرم بإرادته بدون الرجوع إلى أحكام الشريعة. ولذا كان الجواب «قل إنما حرّم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن، والإثم والبغي بغير الحق». فنسب التحريم إلى نفسه تعالى فهذا يدِّل على أن التحريم له لا لغيره. وإلّا بطريق المجاز[19].

وقد جاءت آيات عديدة تبين أن الله أحل هذا وحرم هذا، منها قوله تعالى: **﴿يسألونك ماذا أحل لهم قل أحل لكم الطيبات﴾**[20].

ومنها قوله تعالى: **﴿قل تعالوا أتل ما حرم ربكم عليكم﴾**[21] ومنها قوله: **﴿يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر، ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث﴾**[22].

فهذه الآيات وغيرها تدل على أنه ليس للإنسان بمقتضى إرادته البشرية أن يحل أو يحرم شيئاً وإن فعل ذلك لاعتبار له من حيث الأحكام الشرعية.

واختلف العلماء في معنى الطيبات، ومعنى الخبائث. فقال مالك: الطيبات: هي المحللات، والخبائث، هي المحرمات فكأنه وصف الحلال بأنه طيب، والحرام بأنه خبيث، وبناء على هذا قال مالك يحل بعض المستقذرات كالحيّات، والعقارب، والخنافس ونحوها. وأما الإمام الشافعي رحمه الله فمذهبه أن الطيبات هي من جهة الطعم. إلا أن اللفظة عنده ليست على عمومها لأن عمومها بهذا الوجه، يقتضي تحليل الخمر والخنزير، بل يراها مختصة فيما حلله الشرع، ويرى أن الخبائث لفظ عام في المحرمات بالشرع، وفي المستقذرات

---

(١٨) سورة الأعراف آية: ٣٢.
(١٩) انظر القرطبي ١٩٥/٧.
(٢٠) سورة المائدة آية: ٤.
(٢١) سورة الأنعام آية: ١٥٠.
(٢٢) سورة الأعراف آية: ١٥٧.

فيحرم العقارب، والخنافس، والوزغ وما جرى هذا المجرى[٢٣].

ومما تقدم نعلم أن مسألة التحريم والتحليل من حق الله سبحانه وتعالى، وأن المجتهد إن وصل إلى حكم في واقعة من الوقائع إنما يصل إلى حكم الله في اعتقاده لأنه يعتمد في وصوله إلى ذلك الحكم على الطرق التي جعلها الشارع أمارات تدل على أحكامه، وإلا كان متبعاً لهواه. ﴿**ومن أضل ممن اتبع هواه بغير هدى من الله**﴾[٢٤].

وقد بيّن الله على لسان رسوله: الحرام المحض الذي ضرره بيّن، والحلال المحض الذي نفعه بيّن ليكون معلوماً للناس بِالضَّرورة، وجعل ما بين هذا وذلك أموراً مشتبهات لا يعلمهن كثير من الناس.

فقد روي عن أبي عبد الله النُّعْمَان بن بشير رضي الله عنهما قال: «سمعت رسول الله ﷺ يقول: إنَّ الحَلالَ بَيِّن وإن الحَرامَ بَيّن، وبينهما أمور مُشْتَبَهات لا يعلمهن كثير من الناس فمن اتقى الشُّبُهَاتِ فقد استبرأ لِدينه وعرضه، ومن وقع في الشُّبُهات وقع في الحرام كالراعي يرعى حول الحمى يوشك أن يرتع فيه: ألا وإن لكل ملك حمى. ألا وإن حمى الله محارمه. ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله وإذا فسدت فسد الجسد كله ألا وهي القلب»[٢٥].

فهذا الحديث يدل على أن هناك نوعاً من أنواع الحلال ظاهرة، وبين، لأن مصلحته خالصة، وهناك نوع من أنواع الحرام ظاهرة أيضاً لأن مفسدته محضة خالصة، وبين هذا وذاك توجد أمور مشتبهات بالحلال من جهة، وبالحرام من جهة أخرى، لأن ما تجلبه من مصالح أو ما تدفعه من مفاسد لم يكن متمحضاً وخالصاً.

أما الحلال المحض، فمثل أكل الطيبات من الزرع والثمار، وبهيمة الأنعام، وشرب الأشربة الطيبة، ولباس ما يحتاج إليه من القُطُن والكتان،

---

(٢٣) انظر القرطبي ٧/٣٠٠ وج ٢/٢٠٧.

(٢٤) سورة القصص آية: ٥٠.

(٢٥) رواه البخاري ومسلم.

والصوف، والشَعَر، والنكاح، والتسرِّي، وغير ذلك إذا كان اكتسابه بعقد صحيح كالبيع والإجارة أو بميراث أو هبة أو غنيمة.

وأما الحرام المحض فمثل: أكلِ الميتة والدَّم ولحم الخِنْزِير، والمَوْقُوذَةِ والمُتَرَدِّيَةِ وما أُهِلَّ به لغير الله، وما ذُبِحَ على النُصُبِ. وكشرب الخمر، وأكل الرِّبا، ولَعب الميسر، وثمن ما لا يحل بيعه، وأكل أموال الناس بسرقة أو غصب، أو خيانة، وكنكاح المحارم ولباس الحرير للرجال ونحو ذلك. وأما الأمور المُشْتَبِهات فمثل بعض ما اختلف في حله أو تحريمه أما من الأعيان كالخيل والبِغال، والضَبِّ، وشرب ما اختلف في تحريمه من الأنبذة التي يسكر كثيرها، ولبس ما اختلف في إباحة لبسه من جلود السباع ونحوها، وإما من المكاسب المختلف فيها كمسائل بيع العِينَةِ، وبيوع الآجال ونحو ذلك، وبنحو هذا فسر الأئمة الشُبُهات[٢٦].

وحاصل القول إن الله تعالى قد أنزل على نبيّه الكتاب، وبين فيه للأمة ما تحتاج إليه من حلال وحرام، كما قال تعالى: **﴿ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء﴾**[٢٧]، وفي آخر سورة النساء بعد ما ورد فيها من بيان لكثير من الأحكام قال: **﴿يبين الله لكم أن تضلوا والله بكل شيء عليم﴾**[٢٨]، وقال: **﴿وما كان الله ليضل قوماً بعد إذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون﴾**[٢٩]، وغير ذلك ثم وكل بيان ما أشكل من التنزيل إلى رسوله الكريم فقال: **﴿وأنزلنا إليك الذِّكر لتبين للناس ما نزل إليهم﴾**[٣٠].

ولم ينتقل عليه الصلاة والسلام إلى الرفيق الأعلى حتى أكمل له ولأمته الدين. ولذا نزل بعرفة قبل وفاته بمدة يسيرة قوله تعالى: **﴿اليوم أكملت لكم دينكم، وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دِيناً﴾**[٣١].

---

(٢٦) انظر جامع العلوم والحكم ٥٨ ـ ٥٩ والقرطبي ١١٧/٧.

(٢٧) سورة النحل آية: ٨٩.

(٢٨) سورة النساء آية: ١٧٦.

(٢٩) سورة التوبة آية: ١١٥.

(٣٠) سورة النحل آية: ٤٤.

(٣١) سورة المائدة آية: ٣.

وقال ﷺ: «تركتكم على بيضاء نقية ليلها كنهارها لا يزيغ عنها إلا هالك»[٣٢].

فما ترك رسول الله ﷺ حلالاً إلّا مبيناً ولا حراماً إلا مبيناً، لكن بعضه كان أظهر بياناً من بعض. فما ظهر بيانه واشتهر وعلم من الدين بالضرورة، لم يبق فيه شك ولا يعذر أحد بجهله في بلد يظهر فيه الإسلام. وما كان بيانه دون ذلك فمنه ما يشتهر بين حملة الشريعة خاصة فأجمع العلماء على حِلّه أو حرمته، وقد يخفى على بعض من ليس منهم ومنه ما لم يشتهر بين حملة الشريعة أيضاً فاختلفوا في تحليله، وتحريمه وذلك لأسباب:

منها: أنه قد يكون النَصُّ عليه خَفِيّاً لم ينقله إلّا قليل من الناس فلم يبلغ جميع حملة الشريعة.

ومنها: أنه قد ينقل فيه نصان أحدهما بالتحليل والآخر بالتحريم، فيبلغ طائفة منهم أحد النصين دون الآخر فيتمسكون بما بلغهم، أو يبلغ النَّصّان معاً من يبلغه ويجهل التاريخ فيقف لعدم معرفة الناسخ والمنسوخ.

ومنها: ما ليس فيه نَصٌّ صريح وإنما يؤخذ من عموم أو مفهوم أو قياس فتختلف أفهام العلماء في هذا كثيراً.

ومنها: ما يكون فيه أمر أو نهي فتختلف العلماء في حمل الأمر على الوجوب أو الندب وفي حمل النهي على التحريم أو التنزيه وغير ذلك من أسباب الاختلاف[٣٣].

والأمور المُشْتَبهة إنما تكون مُشْتَبهة على من لا يعلمها، وليست مشتبهة في الواقع ونفس الأمر. وقد يقع الاشتباه في الحلال والحرام بالنسبة إلى العلماء وغيرهم من وجه آخر. وهو أن من الأشياء ما يعلم سبب حله، وهو الملك المتيقن، ومنها ما يعلم سبب تحريمه وهو ثبوت ملك الغير عليه. فالأول، لا تزال إباحته إلا بيقين زوال الملك، لأن ما ثبت بيقين لا يرتفع إلا بيقين. إلّا في

---

(٣٢) انظر جامع العلوم والحكم ٥٩.
(٣٣) انظر جامع العلوم والحكم ص ٦٠.

الأبضاع عند من يوقع الطلاق بالشك فيه كمالك رحمه الله[٣٤].

والثاني: لا يزول تحريمه إلّا بيقين العلم بانتقال الملك فيه.

وأما ما لا يعلم له أصل ملك كما يجده الإنسان في بيته، ولا يدري هل هو له أو لغيره فهذا مشتبه ولا يحرم عليه تناوله، لأن الظاهر أن ما في بيته ملكه لثبوت يده عليه، ولكن الورع اجتنابه لقوله ﷺ: «إني لأنقلب إلى أهلي فأجد التمرة ساقطة على فراشي فأرفعها لآكلها ثم أخشى أن تكون من الصدقة فألقيها»[٣٥].

فهذا يدل على أن الأحسن والأفضل ترك الأكل من المشكوك في ملكيته. خشية أن يكون مملوكاً للغير.

هل الأصل في الأشياء الإباحة أم الحرمة؟

اختلف العلماء في هذا الموضوع فذهب بعضهم إلى أن الأصل في الأشياء الإباحة إلّا ما دَلّ عليه الدليل، وعلى رأس هؤلاء الشافعية، وذهب بعض آخر على أن الأصل في الأشياء الحرمة إلّا ما دلّ دليل على إباحته وعلى رأس هؤلاء الحنفية. وقد أيد كل فريق رأيه بأدلة لا مجال لذكرها[٣٦].

والمختار عند جمهور العلماء هو الرأي الأول. وليس لهذا الخلاف أثر إلّا في المسكوت عنه، مثل الحيوان المشكل أمره، والنبات المجهول تسميته، والنهر الذي لم يعرف حاله. هو مباح أو مملوك، ودخول حمام إلى برج أحد ويشك فيه هل هو مباح أو مملوك لأحد؟

والقول بأن الأصل في الاشياء الإباحة جدير بالاعتبار ونحن نُرَجِّحه على

---

(٣٤) انظر جامع العلوم والحكم ٦٠ والأشباه والنظائر للسيوطي ٥٥.

(٣٥) انظر جامع العلوم والحكم ٦٠ ورد في الصحيحين مسلم والبخاري.

(٣٦) انظر نهاية السول للأسنوي وشرح البدخشي ١٥٢/٣ والأشباه والنظائر لابن نجيم ٩٧/١ والأشباه والنظائر للسيوطي ٦٠ والمعتمد لابن الحسيني البصري ٨٦٨/٢ والأحكام لابن حزم ٨٧٠ ونيل الأوطار ١٠٧/٨ وارشاد الفحول ص ٢٥١ وأصول الخضري ص ٣٨٩ والمدخل إلى مذهب أحمد ص ٦٤ والقرطبي ١١٩/٧.

غيره. وذلك لأنّ الاشياء إنما خلقت لمنفعة الإنسان، فإذا لم يرد نص بحظرها أو ببيان مَضَارِّها، فإنها تكون على ما خلقت لأجله. ولا يحرم شيء منها إلّا بنص صريح وواضح الدِّلالة.

ويؤيد هذا ما ورد في القرآن الكريم من آيات بينات.

١ ـ كقوله تعالى: **﴿هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً﴾**(٣٧) ووجه الدلالة أن الله سبحانه وتعالى أخبر بأن جميع المخلوقات الأرضية للعباد لأن «مَا» موضوعة للعموم. واللام في «لكم» تفيد الاختصاص على جهة الانتفاع للمخاطبين. أي أن ذلك مختص بكم فيلزم منه أن يكون الانتفاع بجميع المخلوقات مأذوناً فيه شرعاً إلّا ما أخرجه الدليل.

٢ ـ وقوله تعالى: **﴿قل من حرّم زِينَةَ الله التي أخرج لعباده والطَيِّبات من الرزق﴾**(٣٨).

ووجه الدلالة أن الله انكر على من حرم الزينة والطيّبات لعباده، فوجب ألا تثبت حرمة شرع من ذلك إلّا بنص من الشارع، لأن انكار التَّحريم يقتضي انتفاءه وعدم ثبوته في أي شيء من الطيبات وزينة الله وإذا انتفت الحرمة ثبتت الإباحة وهذا هو المطلوب.

٣ ـ قوله تعالى: **﴿قل لا أجد فيما أُوحي إليّ مُحَّرماً على طاعم يَطعَمُهُ إلا أَنْ يكونَ ميتةً﴾**(٣٩).

وجه الدلالة أن الله سبحانه وتعالى جعل الأصل الإباحة والتحريم مستثنى من الإباحة.

٤ ـ قوله ﷺ: «إن أعظم المسلمين جُرماً من سأل عن شيء لم يحرم فحرم على السائل من أجل مسألته»(٤٠).

---

(٣٧) سورة البقرة آية: ٢٩.
(٣٨) سورة الأعراف آية: ٣٢.
(٣٩) سورة الأنعام آية: ١٤٥.
(٤٠) أخرجه البخاري ومسلم وأحمد من حديث سعد بن أبي وقاص انظر نيل الأوطار ٨/١١٠

فهذا الحديث يدل على أن ما لم ينص على تحريمه فهو مباح لأن السؤال عن المسكوت عنه اعتبر أعظم جرماً لأنه قد يكون سبباً في تحريمه.

٥ ـ قوله ﷺ جَواباً لِمن سأله عن بعض المطعومات: «الحلال ما أحله الله في كتابه والحرام ما حرمه الله في كتابه، وما سكت عنه فهو مما عفا عنه»[٤١].

فقد أحال السائل إلى قاعدة يرجع إليها في معرفة الحلال والحرام، وهو أنه يكفيه أن يعرف ما حرم الله، فيكون كل ما عداه حلالاً طيباً إلا بنص أو عفو.

٦ ـ قوله ﷺ: «إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها، وحدّ حدوداً فلا تعتدوها، وحرم أشياء فلا تنتهكوها، وسكت عن أشياء رحمة لكم غير نسيان فلا تبحثوا عنها»[٤٢].

فهذا الحديث يدل على أن المسكوت عنه مباح معفو عنه.

أما من حيث الدليل العقلي: فإن الانتفاع بما سكت عنه المشرع انتفاع بما لا ضرر فيه على المالك ولا على المنتفع كالاستضاءة بضوء الغير، والاستظلال بجداره فكان الحكم بِحلِّ الأشياء غير المنصوص على حكمها هو المتفق مع سنة الفطرة والطبيعة.

ثم أن الله خلق الأشياء لحكمة لقوله تعالى: **﴿وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما لاعبين﴾**[٤٣] وهذه الحكمة هي من أجل انتفاع المخلوقات بها.

وأيضاً فإن تكليف الناس بدون بيان ما كلفوا به تكليف بما لا يطاق وهو قبيح تعالى الله عنه. ويؤيد هذا قوله تعالى: **﴿وما كان الله لِيُضِلّ قوماً بعد إذ هَدَاهم حتى يبين لهم ما يتقون﴾**[٤٤] يعني أن الله سبحانه وتعالى لا يحكم على قوم بالضلالة والمعصية، والمعاقبة عليها حتى يبين لهم المعاصي وموجبات

---

(٤١) أخرجه الترمذي وابن ماجه عن سلمان الفارسي «نيل الأوطار» ٨/ ١١٠.

(٤٢) رواه الدار قطني وحسنه النووي.

(٤٣) سورة الدخان آية: ٣٨.

(٤٤) سورة التوبة آية: ١١٥.

الضلالة فيتركونها. وما قبل البيان لا يكون الفعل حراماً.

ومما تقدم تستطيع القول بأن المسكوت عنه في الشريعة مباح حلال وهذا في باب العادات والمعاملات، والأشياء والتصرفات.

أما في العبادات فالأمر بخلاف هذا فلا يعبد الله إلا بما شرع ولذا قرر الفقهاء القاعدة الفقهية التي تقول «لا تُشَرَّع عِبادة إلّا بِشَرعِ اللَّهِ، ولا تَحْرُم عادة إلّا بتحريم الله».

ويقول ابن القيم «لا يعبد الله إلّا بما شرعه على ألسنة رسله، فإن العبادة حقه على عباده وحقه الذي أحقه هو ورضي به وشرعه، وأما العقود والشروط، والمعاملات فهي عفو حتى يحرمها، ولهذا نعى الله سبحانه وتعالى على المشركين مخالفة هذين الأصلين وهو تحريم ما لم يحرمه، والتقرب إليه بما لم يشرعه»[(٤٥)].

والعادات هي كل ما اعتاده الناس في حياتهم مما يحتاجون إليه، وهو يشمل طرق الكسب، وكل عقود البيع والاجارة، والهبة والشركة، ونحو ذلك، وتشمل أيضاً كيفيات تناول الطعام والشراب، وهيئات اللباس والسكن.

والشيء يكون مباح الاستعمال ما لم يثبت ضرره وإلا حرم لقوله عليه الصلاة والسلام «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام»[(٤٦)] فكل ما ثبت تحريمه فضرره محقق سواء ظهر ذلك الضرر لعقولنا أم لم يظهر لها، لأن عدم العلم ليس علماً بالعدم، ولأن عقولنا قاصرة وأسيرة للشهوات والأهواء التي تجعل عليها غشاوة تحول دون إدراك الحقيقة.

فقد لا يرى الإنسان ضرراً في تناول لحم الخنزير أو الميتة ولا بأس في تناول الخمر والكسب بالميسر، أو التعامل بالرِّبا، ونحو ذلك، فاعتقاده بأن لا ضَرَر في هذا لا يدل على عدم وجود الضرر المحقق، ولو تجرد عن الأهواء

---

(٤٥) انظر إعلام الموقعين ١/١١٩ ـ ٣٠٠.

(٤٦) اخرجه مالك في الموطأ مرسلاً وأحمد في مسنده والحاكم في المستدرك والبيهقي والدارقطني، رواه الطبراني عن جابر.

والشهوات لانكشفت له أضرار عظيمة ومفاسد جسيمة من ارتكاب هذه المحظورات وقد يعود الضرر عليه، أو على من يتعامل معه، أو عليهما معاً.

درجات المحافظة على النفس

المحافظة على النفس لها ثلاث حالات. لأن الإنسان إما أن يكون في موقع السعة واليسر، وإما أن يكون في موقع الضيق والحرج والعسر، وأما أن يكون في موقع الضرورة. فكل حالة قد وضع الشارع لها من الأحكام والقواعد والمبادىء التي تجلب له منافعه وتدفع عنه الأضرار الواقعة أو المتوقعة وأعطاه حق الانتقال من حالة إلى حالة إن اقتضى الأمر ذلك. فالحالة العادية هي حالة السعة واليسر والكماليات وهي حالة تطبيق التشريع العام وقد قَدّمنا الكلام عليها في مرتبة المصالح التحسينية.

وتلي هذه حالة الضيق والحرج والعسر الذي لا يبلغ حد الضرورة في الشدة، بل يكون في مرتبة الحاجة. فيجوز له الانتقال من الحالة الأولى إلى هذه لحماية نفسه وأطرافه من الأخطار، وتلي هذه حالة الضرورة التي تصل به إلى أقصى الضيق والحرج والشدة. وفي هذه الحالة يجوز له الانتقال من الحالة الثانية إليها بحثاً عن الحماية والسلامة من الأخطار والأضرار. وتفصيل هذه الحالات الثلاث فيما يلي:

الحالة الأولى: وهي الحالة العادية: فالحالة الأولى أن يكون الإنسان في موقع السعة واليسر ففي هذه الحالة يقتصر على ما أبيح له من أشياء وتصرفات كسباً وتناولاً، ويقوم بكل ما عليه من واجبات، ولا يجوز له أن يتعداها فإن تعداها فقد ظلم نفسه لقوله تعالى: **﴿ومن يتعدّ حدودَ اللّهِ فقد ظلم نفسَه﴾**[٤٧]. وقد قلنا إن الحالة العادية هي التي يطبق فيها التشريع العام. وقد أباح الله له فيها جميع أنواع المعاملات الخالية من الاضرار، كالبيع، والقرض والإجارة والمساقاة والقراض، والمزارعة، والجعالة، والشركة، والاقالة والوكالة، وجميع أنواع التوثيق. والهدايا، والوصايا والهبات والصدقات، والزكوات ونحو ذلك.

---

(٤٧) سورة الطلاق آية: ١.

وأباح له طرق الكسب من صيد واحتطاب، وزراعة وتجارة، وصناعة، وحرفة، ولو كان الكسب قد وصل إليه بطريق الخلافة كالميراث والوصية[٤٨].

وأباح له تناول جميع أنواع الحلال الطيب ما لم يثبت إضراره به، فيكون تركه لأجل الحاق الضرر به كالطعام بالنسبة لمن بلغ أقصى حد في الشبع فإنه يضر به، لأن الشيء إذا بلغ حده انقلب إلى ضده، ولأن الاسراف منهي عنه بقوله تعالى: ﴿**وكلوا واشربوا ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين**﴾[٤٩].

وفي هذه الحالة طلب منه أن يقوم بجميع الواجبات العبادية وحرم عليه الميتة، والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به، والمنخنقة، والمَوْقُوذَة، والمُتَرَدِّية، والنَطِيحةَ وما أكل السبع وما ذبح على النصب ونحو ذلك مما حرم تحريماً صريحاً واضحاً بأدلة شرعية كشرب الخمر، وأكل الربا.

وحذره من الوقوع في الشبهات التي تقع بين الحلال والحرام ولا يقطع بإلحاقها بواحد منهما كلحوم الخيل والبغال ونحوها. وجاء على لسان نبيه ﷺ «فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه. ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام كالراعي يرعى حول الحِمَى يُوشِك أن يرتع فيه»[٥٠].

هذا كله في الحالة العادية التي يقوم عليها تشريع الحلال والحرام. ويطبق فيها التشريع العام لجميع الأحوال والأشخاص وأحسن صورة للمحافظة على النفس أن يكون الإنسان في موقع التحسين والتزيين.

الحالة الثانية: في موقع الحاجة: أن يكون الإنسان في موقع الضيق والحرج والعسر ولكنه لم يبلغ حد الضرورة بل في مرتبة الحاجة كالجائع الذي لو لم يجد ما يأكله لم يهلك غير أنه يكون في جهد[٥١] ومشقة.

ففي هذه الحالة خفف الله عنه ببعض الرخص، والرخصة هي: ما شرعه

---

(٤٨) انظر تنقيح الفصول في الأصول ٢٠٥.

(٤٩) سورة الأعراف آية: ٣١.

(٥٠) تقديم تخريجه.

(٥١) الأشباه والنظائر للسيوطي ٨٥.

الله من الأحكام تخفيفاً في حالات خاصة تقتضي هذا التخفيف، وأما العَزِيمة فهي ما شرعه الله أصالة من الأحكام العامة التي لا تختص بحال دون حال ولا بمكلف دون مكلف في الحالة الأولى[٥٢].

والرخص شرعت دفعاً للمشقة. والمشاق ضربان: أحدهما مشقة لا تنفك العبادة عنها كمشقة الوضوء والغسل في شدة البرد. وكمشقة إقامة الصلاة في الحر والبرد ولا سيما صلاة الفجر، وكَمشَقَّةِ الصوم في شِدَّةِ الحر وطول النهار وكَمَشقَّةِ الحجِّ التي لا انفكاك عنها غالباً. وكَمَشقّةِ الاجتهاد في طلب العلم والرحلة فيه، والجهاد في سبيل الله ونحو ذلك. وكمشقَّة رجم الزُّنَاة، وإقامة الحدود على الجُنَاةِ ولا سيما في حق الآباء والأمهات، والبنين والبنات فإن ذلك فيه مَشَقَّة عظيمة، ولكنها مشقة غير معتبرة في نظر الشارع ولذا قال تعالى: ﴿ولا تأخذكم بهما رَأْفَةٌ في دين الله﴾[٥٣] وقال عليه الصلاة والسلام: «لو أن فاطمة بنتَ محمد ﷺ سرقت لقطعت يدها» فهذه المَشَاق لا أثر لها في إسقاط العبادات، ولا في إسقاط العقوبات ولا تخفيفها، لأنها لو أثرت لفاتت مصالح العبادات في جميع الأوقات أو في غالبها، ولفاتت الحكمة من مشروعية العقوبات[٥٤].

الضرب الثاني: مشقة تنفك عنها العبادات غالباً وهي أنواع:

النوع الأول: مشقة عظيمة فادحة يترتب عليها فوات نفس أو طرف من الأطراف أو منفعة من منافعها فهذه مشقة موجبة للتخفيف، والترخيص، لأن حفظ النفوس والأطراف لإقامة مصالح الدين أولى من تعريضها للفوات في عبادة أو عبادات، ثم تفوت أمثالها. وهذا يأتي الكلام عليه في الحالة الثانية من درجات المحافظة على النفس.

النوع الثاني: مشقة خفيفة كأدنى وجع في أصبع أو أدنى صداع أو سوء مزاج فهذه لا يلتفت إليها، ولا تكون موجباً للتخفيف أو الإسقاط، لأن تحصيل

---

(٥٢) أصول الفقه للشيخ عبد الوهاب خلاف ٧٨.

(٥٣) سورة النور آية: ٢.

(٥٤) الحديث أخرجه البخاري في الحدود، انظر قواعد الأحكام ٢/٩ـ١٠.

مصالح العبادة أولى من دفع مثل هذه المشقة. وعلى هذا تكون ملحقة بالضرب الأول الذي لا أثر له في الإسقاط أو التخفيف(٥٥).

النوع الثالث: ما توسط هاتين المشقتين: ومختلف في الخفة، والشدة فما دنا منه من النوع الأول أوجب التخفيف، وَمَادَنَا من النوع الثاني لم يوجب التخفيف.

وتبعاً لهذا التقسيم للمَشَقَّة ينقسم التخفيف إلى ما يقع في رتبة الحاجة، وما يقع في رتبة الضرورة.

أمثلة لما يقع في مرتبة الحاجة من تخفيفات شرعية في باب العبادات.

لقد خفف الله عن المكلف دفعاً للمشقة باسقاط الجُمْعة والحج والعُمْرة والجهاد بالأعذار، وخفف عنه بإبدال الوضوء والغسل بالتيمم، والقيام في الصلاة بالقعود والاضجاع أو الإيماء، والصيام بالإطعام وخفف عنه بتأخير الجَمْعِ أو تقديمه، وتأخير صيام رمضان للمسافر والمريض، وتغيير نظام الصلاة في الخوف ونحو ذلك، مما خفف الله به على المكلّف دفعاً لما يلحقه من مشقة وحرج، بحيث لا تصل المشقة إلى درجة الخوف من الهلاك أو فوات الأطراف أو فوات منفعة من منافعها، وإلا كان التخفيف من أجل الضرورة.

وفي باب المعاملات: قال الفقهاء لو انحسمت وجوه المكاسب الطيبة على العباد ومَسَّت الحاجة إلى الزيادة على قدر سَدِّ الرمَق من الحرام ودعت المصلحة إليه يجوز لكل واحد أن يزيد على قدر الضرورة، ويترقى إلى قدر الحاجة في الأقوات والملابس والمساكن.

لأنهم لو اقتصروا على سَدِّ الرَّمَقِ لتعطلت المكاسب وانبتر النظام، ولم يزل الخلق في مقاسات ذلك إلى أن يهلكوا، وفيه خراب أمر الدين، وسقوط شعائر الإسلام فكل واحد له أن يتناول مقدار الحاجة ولا ينتهي إلى حد الترفه، والتنعم والشبع، ولا يقتصرون إلى حد الضرورة(٥٦).

---

(٥٥) المصدر السابق ٢/١٠.

(٥٦) انظر شفاء الغليل ١٥٤ والاعتصام ٢/٣٠٠ والأشباه والنظائر للسيوطي ٨٤.

ففي هذه الحالة إذا لم يجد الحلال المحض فله أن يدخل دائرة الشبهات ويَسُدّ حاجته منها، وقد تقدم ذكر طائفة من الشبهات التي تعتبر في مرتبة أقل من مرتبة الحرام في إثم المخالفة، وأقل ضرراً من الحرام المقطوع بحرمته.

الحالة الثالثة: في موقع الضرورة: معناها، وضوابطها، وحالاتها

عرف الفقهاء الضرورة بتعاريف متقاربة المعنى قال الجَصَّاص عند الكلام على المخمصة: «هي خوف الضرر أو الهلاك على النفس أو بعض الأعضاء بترك الأكل»(٥٧) وقال البزدوي: «معنى الضرورة في المخمصة: أنه لو امتنع عن التناول يخاف تلف النفس أو العضو»(٥٨).

وبهذا المعنى قال الحنابلة جاء في المغني: الضرورة المبيحة هي التي خاف التلف بها إن ترك الأكل(٥٩).

وعرفها الزَّرْكَشِي والسيوطي فقالا: «هي بلوغه حداً إن لم يتناول الممنوع هلك أو قارب كالمضطر للأكل واللبس، بحيث لو بقي جائعاً أو عرياناً لمات أو تلف منه عضو»(٦٠).

وعرَّفَها المالكية بأنها: «هي الخوف على النفس من الهلاك علماً أو ظناً، أو هي خوف الموت ولا يشترط أن يصبر حتى يشرف على الموت. وإنما يكفي حصول الخوف من الهلاك ولو ظناً»(٦١).

وعرفها الأستاذ الزرقا فقال: «الضرورة أشد دافعاً من الحاجة. فالضرورة هي ما يترتب على عصيانها خطر كما في الإكراه الملجىء وخشية الهلاك جوعاً»(٦٢).

---

(٥٧) أحكام القرآن للجصاص ١/١٥٠ وأحكام القرآن لابن العربي ١/٥٦.
(٥٨) كشف الأسرار ٤/١٥١٨.
(٥٩) المغني: ٨/٥٩٥.
(٦٠) قواعد الزركشي نقلاً عن نظرية الضرورة للدكتور وهبة الزحيلي.
(٦١) انظر الشرح الكبير للدرديري ٢/١١٥.
(٦٢) انظر المدخل الفقهي في ١٠٣.

وهذه التعاريف شبه قاصرة على ضرورة الغذاء ولا تشمل المعنى الكامل للضرورة على أنها مبدأ عام يخول للإنسان الانتقال من حكم أصلي إلى حكم طارىء فعلاً أو تركاً بقصد دفع المخاطر والأضرار عن النفس أو الأطراف.

والضرورة بمعنى أشمل: هي أن تطرأ على الإنسان حالة من الخطر أو المشقة الشديدة بحيث يخاف حدوث ضرر أو أذى بالنفس أو طرف من الأطراف أو منفعة أو بالعرض أو بالعقل، فيتعين أو يباح له عندئذ الانتقال من الحالة الأولى والثانية إلى الحالة الثالثة وذلك بفعل ما كان محرماً أو بترك ما كان واجباً أو تأخيره عن وقته دفعاً للضرر عنه في غالب ظنه ضمن قيود الشرع ومبادئه(٦٣).

فهذا يشمل ضرورة الغِذَاء والدَوَاء والانتفاع بمال الغير، والقيام بفعل أو الامتناع عنه تحت تأثير الرهبة أو الإكراه، والدفاع عن النفس، وترك الواجبات الشرعية المفروضة أو تأخيرها عن وقتها وهذا هو المعنى الأعم للضرورة.

وسبب الضرورة إما أن يكون من نفس الإنسان كالجوع والعطش وحاجة الجسم إلى الدَّواء ونحوه. وحينئذ لا بدّ من أن يكون الضرر حاصلاً أو متوقعاً يلجىء إلى التخلص منه عملاً بقاعدة ارتكاب أخف الضررين الثابتة عقلاً وطبعاً وشرعاً. وإما أن يكون الملجىء من غير نفس الإنسان كإكراه القوي ضعيفاً على ما يضره، وكحريق قاهر ونحوه(٦٤).

ضوابط الضرورة: لقد وضع الفقهاء ضوابط لحالة الضرورة التي تبيح للمكلف الانتقال من المشقة إلى اليسر ومن الضيق إلى السعة. وهذه لم تحظ كلها باتفاقهم.

أولاً: ذكروا أن تكون الضرورة قائمة لا منتظرة، بمعنى: أنه يحصل في الواقع خوف الهلاك والتلف على النفس والأطراف ومنافعها. ويكون ذلك بغلبة الظن حسب التجارب. فإذا لم يصل الإنسان إلى هذه الدرجة لا يجوز له الانتقال

---

(٦٣) انظر مغني المحتاج ٣٠٦/٤ ونظرية الضرورة الشرعية لوهبة الزحيلي ٦٥.

(٦٤) انظر تفسير المنار ١٦٧/٦ ومغني المحتاج ٣٠٦/٤ ونظرية الضرورة الشرعية ٦٦.

إلى حالة الضرورة ولم يصح له مخالفة الحكم العام: تحريماً أو إيجاباً ويدل على هذا الضابط قوله تعالى: ﴿فمن اضطر﴾[٦٥] لأن الفعل الماضي يدل على حصول الحدث حقيقة. وإذا استعمل في المستقبل مجازاً يكون أيضاً لقوة تأكد الحصول وتيقنه كما في قوله تعالى: ﴿أتى أمر الله﴾[٦٦] بمعنى يأتي[٦٧].

ثانياً: ألا يوجد لدى المضطر وسيلة أخرى لدفع الضرر إلا باقتحام حظِيرة المحرمات، بأن يوجد في مكان لا يجد فيه إلَّا ما يحرم تناوله ولم يكن شيء من المباحات أو المشتبهات يدفع به الضرر عن نفسه أو عن أطرافه. حتى لو كان الشيء مملوكاً للغير لا يخاف فيه قطعاً. فلو وجد طعاماً لدى آخر فله أن يأخذ بِقيمته، وعلى صاحبه أن يبذله له. فمن يستطيع في الأحوال العادية أن يقترض من غيره بدون فائدة أو البيع بالرِّبا. ويؤخذ هذا الضابط من قوله تعالى: ﴿غير بَاغٍ﴾[٦٨] على أحد تَفْسِيريهِ. أي غير طالِبٍ لإكله شَهْوةً وتَلذُّذاً.

ثالثاً: ألا يخالف المضطّر مبادىء الشريعة الإسلامية في الانتقال من حالة إلى حالة أخرى، لأن الانتقال أيضاً لا يكون إلّا بإذن من الشارع. فلا يَحلّ له قتل الغير لإحياء نفسه، ولا ارتكاب جريمة الزنى ولا الكفر اللهم إلّا أن ينطق بكلمة الكفر وقلبه مطمئن بالإيمان. لأن هذه الفِعَال مفاسد في ذاتها.

رابعاً: ألا يتجاوز حَدَّ الضرورة عند جمهور الفقهاء لأن إباحة الحرام ضرورة، يقدر بقدرها. وقال السيوطي في الأشباه والنظائر المضطر لا يأكل من الميتة إلّا قَدْر سَدِّ الرمق[٦٩].

وقال القرطبي: المخمصة إن كانت دائمة، فلا خلاف في جواز الشبع من

---

(٦٥) سورة النحل آية: ١١٥.
(٦٦) سورة النحل آية: ١.
(٦٧) انظر في ذلك القرطبي ٢/٢٢٥ وتفسير المنار ١٦٨/٦.
(٦٨) سورة النحل آية: ١١٥.
(٦٩) انظر في ذلك القرطبي ٢/٢٢٥ وتفسير المنار ١٦٨/٦ والأشباه والنظائر ٨٤.

الميتة. وإن كانت نَادِرة في وقت من الأوقات فاختلف العلماء فيها على قولين أحدهما أنه يأكل حتى يشبع ويتطلّع وَيتَزَوَّد إذا خشي الضرورة فيما بين يديه من مَفازَةٍ وَقَفْرٍ، وإذا وجد عنها غنى طَرحَها. قال هذا المعنى مالك في موطئه وبه قال الشافعي وكثير من العلماء، والحجة في ذلك أن الضرورة ترفع التحريم فيعود مباحاً، ومقدار الضرورة إنما هو في حالة عدم القوت إلى حالة وجوده. وقالت طائفة يأكل بقدر سَدِّ الرمق وبه قال ابن الماجشون وابن حبيت، وفرّق أصحاب الشافعي بين حالة المقيم، والمسافر، فقالوا المقيم يأكل بقدر ما يسد رمقه والمسافر يتضلع ويتزود: فإذا وجد غنى عنها طرحها(٧٠).

ونأخذ من كلام القرطبي أن الخلاف حاصل في مقدار الضرورة ويؤكد هذا اتفاقهم على قاعدة الضرورة تقدر بقدرها ومتفقون أيضاً في كثير من فروعها كدفع الصائل، وأخذ مال الغير للحاجة(٧١).

خامساً: أن يعتمد على وصف طبيب عدل ثقة في دينه وعلمه في حال ضرورة الدواء، وألا يوجد من غير المحرم علاج آخر يقوم مقامه حتى يتوفر الشرط السابق وهو أن يكون متعيناً.

سادساً: يرى بعض العلماء أن يمر على المضطر للغذاء يوم وليلة دون أن يجد ما يتناوله من المباحات وليس أمامه إلّا الطعام المحرم، وحجة صاحب هذا الرأي: ما روي عن النبي ﷺ في إباحة أكل الميتة «وأن يأتي الصبوح والغبوق(٧٢) ولا يجد ما يأكله» أي يأتي الصباح والمساء ولا يجد الإنسان طعاماً.

وقال الإمام أحمد: إن الضرورة المبيحة هي التي يخاف التلف بها. إن ترك الأكل من الحرام وذلك إذا كان المضطر يخشي على نفسه سواء أكان من جوع أو يخاف إن ترك الأكل من الميتة ونحوها عجز عن المشي، وانقطع عن

---

(٧٠) انظر القرطبي ٢/٢٢٥ وما بعدها.

(٧١) الأشباه والنظائر ٨٤.

(٧٢) الإصطباح ها هنا: أكل الصبوح وهو الغداء، والغبوق العشاء وأصلهما في الشرب، ثم استعملا في الأكل: أي ليس له ما يأكله في الصباح، والمساء. انظر النهاية في غريب الحديث لابن الأثير ٣/٦.

الـرفقة فهلك أو يعجز عن الركـوب فيهلك، ولا يتقيد ذلـك بزمن محصـور[٧٣]. والقول بأن الضرورة لا يشترط تقديرهـا بزمن معين أوجـه لأن الناس يختلفـون في تحمل الجوع والعـطش فمنهم من يمكث الأيام ومنهم من لا يستـطيع تحمـل يوم واحد.

والذي عليه جمهور العلماء أن العاصي بسفره كغيره في إباحة أكل مـا يسد به رمقه من المحرمات[٧٤].

سـابعـاً: يشتـرط في الإكـراه أن يكـون ملجـأ بمعنى أنـه يفقـده الـرضـا، والاختيـار، والإكراه لغـة وهـو حمـل الغيـر على أمـر لا يـرضـاه، وفي اصـطلاح الفقهاء: حمل الغير على أن يفعل ما لا يرضاه، ولا يختار مباشرته لو ترك ونفسه. وإلا صح أنه يكفي أن يغلب على ظن المستكره وقوع مـا هدد بـه مثالـه التهديـد بالقتل أو بقطع عضو من أعضائه أو بضرب شديد متوال يخـاف منه إتـلاف النفس أو العضو أو ذهاب منفعتـه. ويثبت حكم الإكراه إذا حصـل ممن يقدر على إيقـاع ما توعد به سلطاناً كان أو غيره[٧٥].

حالات الضرورة: الضرورة إما أن تكـون بإكـراه من ظالم، وإمـا أن تكون بجوع في مخمصة ونحوه[٧٦].

وللضرورة أحوال كثيرة قد تصـل إلى أربع عشـرة حالـة تَسْتَوجب التَّخفيف على الناس ومنها ضرورة الغِذَاء والدَّواءِ والإكراه، ونحو ذلك.

وبمقتضى مقصـود المحـافـظة على النفس بشتى الـطرق وفي مختـلف الدرجات والأحوال من الحالـة العاديـة التي يسري فيهـا التشريـع العام إلى حـالة الحـاجة التي لم تصـل مرتبـة الضرورة، ثم إلى حـالـة الضـرورة ووضـع لـه من القواعد والمبادىء والأحكام لانتقاله من الحالة الصعبة والشدة القـاسية إلى حـالة السهولة واليسر دَفْعاً لِلْمَشَّقةِ وحفظاً للنفس. متى وُجِدَ سبب لهذا الانتقال.

---

(٧٣) انظر المغني ٥٩٥/٨.

(٧٤) نظرية الضرورة ٨٢ وراجع القرطبي ١٨٠/١٠ وما بعدها.

(٧٥) المصدر السابق.

(٧٦) انظر القرطبي ٢٢٥/٢ والفخر الرازي ٢٠٧/٢ وأحكام القرآن لابن العربي ٥٥/١.

ضرورة الغِذَاء، والدَّوَاءِ: لقد جاءت النصوص القرآنية صريحة في بيان ضرورة الجوع، أو المخمصة. فأباحت للمضطر في حالة الاضطرار أكل جميع المحرمات، بعجزه عن جميع المباحات، كما تقدم في ضوابط الضرورة(٧٧). فأباح الله له أكل الميتة والدم ولحم الخنزير، ونحو ذلك. وقد ذكر الجصاص في تفسيره لآيات الضرورة «إن الله قد ذكر الضرورة في هذه الآيات، وأطلق الإباحة في بعضها بوجود الضرورة من غير شرط ولا صفة». وهو قوله تعالى: **﴿وقد فصل لكم ما حرّم عليكم إلاّ ما اضطررتم إليه﴾**(٧٨)، فاقتضى ذلك وجود الإباحة بوجود الضرورة في كل حال وجدت الضرورة فيها(٧٩).

وعلى هذا لا يكون هناك فرق بين محرم ومحرم في حالة الضرورة إلاّ بتقديم ما هو أقل حرمة على ما هو أشد حرمة، ولا حال دون حال. فيحل كل محرم للمضطر سواء أكان ذلك للغذاء أو الدواء أو الكساء فالجوع ونحوه ضرر يدفع الإنسان إلى تكلف أكل الميتة ونحوها، وإن كان يعافها طبعاً، ويتقزز بها لو تكلف أكلها في حالة الاختيار. وقد جاء الشرع موافقاً الفطرة فأباح للمضطر أكل الميتة والمحرمات بهذه الضرورة ولا يبيح ذلك أي جوع يعرض للإنسان، بل الجوع الذي لا يجد معه الجائع ما يسد رمقه إلا المحرم(٨٠).

وتجدر بنا الإشارة إلى ما قدمناه من قواعد في اعتبار المصالح التابعة مع المصالح الأصلية الضرورية المقصودة. فقلنا تلغى المصالح التوابع المكمِّلات للمقصود الأصلي إذا كان في اعتبارها إبطال للأصل. فهنا ألغينا اعتبار التَنَزُّهِ عن النجاسات والمستخبثات، لأن في مراعاة ذلك إبطال للمقصود الأصلي وهو المحافظة على النفس.

ويرى المالكية أن الإنسان إذا اضطُر إلى شرب خمر، فإن كان بإكراه شَربِ بلا خلاف، وإن كان بجوع أو عطش فلا يشرب. وبه قال مالك في العُتْبِية: قال:

---

(٧٧) انظر القرطبي ٢/٢٣٢

(٧٨) سورة الأنعام آية: ١١٩.

(٧٩) أحكام القرآن ١/١٤٧.

(٨٠) انظر تفسير المنار ٦/١٦٨.

ولا يزيده الخمر إلا عطشاً، وهو قول الشافعي: وعللوا ذلك أيضاً بأن الله حرَّم الخمر تحريماً مطلقاً، وحرم الميتة بشرط عدم الضرورة.

أما في حالة الغصة فقد أجازها ابن حبيب من المالكية، لأنها حالة ضرورة، ويرى ابن العربي جوازها فيما بينه وبين الله فقط. وإما في ظاهر الحال لا نصدقه إلا بقرائن الأحوال. وإلا أقيم عليه الحد ظاهراً وإن سلم من العقوبة عند الله باطناً[٨١].

وإذا وجد المضطر مال الغير، والميتة ولحم الخنزير ولحم الآدمي الميت فإنه يقدم مال الغير على الميتة إن أمن السلامة والضرر على بدنه بحيث لا يعد سارقاً ويصدق في قوله، وإلا قدّم الميتة، ويقدم الميتة على لحم الخنزير والآدمي، لأنها حلال في حال وهما لا يحلان بحال. والتحريم المخفف أولى أن يقتحم من التحريم المثقل، ويقدم أكل لحم الخنزير على لحم الآدمي. وفي جواز أكل لحم الآدمي خلاف بين العلماء[٨٢].

أما في حالة الإكراه بالقتل وقطع الأطراف فقد أباح الله للإنسان التلفظ بكلمة الكفر مع اطمئنان قلبه بالإيمان، ولا يَتَرتَّب على نطقه بكلمة الكفر أحكام الردة. لقوله تعالى: ﴿**إلّا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان**﴾[٨٣]. وقد ألحق العلماء غير الكفر بالكفر. قال القرطبي لما سمح الله عز وجل بالكفر به ـ وهو أصل الشريعة ـ عند الإكراه، ولم يؤاخذ به، حمل العلماء عليه فروع الشريعة كلها فإذا وقع الإكراه عليها لم يؤاخذ به ولم يترتب عليه حكم، وبه جاء الأثر المشهور عن النبي ﷺ «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه». والخبر وإن لم يصح سنده فإن معناه صحيح باتفاق العلماء، وقد أجمع أهل العلم على أن من أكره على الكفر حتى خشي على نفسه القتل أنه لا إثم عليه إن

---

(٨١) انظر القرطبي ٢/٢٢٨ ـ ٢٢٩.

(٨٢) انظر القرطبي ٢/٢٢٩ والشرح الكبير للدرديري ١/٤٢٩، وأحكام القرآن لابن العربي ١/٥٨، وقواعد الأحكام ١/٩٤.

(٨٣) سورة النحل آية: ١٠٦.

كفر وقلبه مطْمئنٌ بالإيمان، ولا تبين منه زوجته، ولا يحكم عليه بحكم الكفر[٨٤] لأنه ليس كافراً في الحقيقة.

وخلاصة القول فيما تقدم: إن المحافظة على النفس من المصالح الضرورية، والإنسان إما أن يكون في دائرة التحسينات والكماليات وهي أرْحَبُ الدوائر، وإما أن يكون في دائرة الحاجيات وهي أقل من سابقتها.

وإما أن يكون في دائرة الضرورة، وهي أضيق الدوائر وأكثرها شِدَّةً وحَرَجاً. وفي كلٍّ موقع من هذه المواقع الثلاثة قد وضع الله له من القواعد والأحكام والمبادىء ما يَجْلِبُ له منافعه ويدفع عنه المَضَار، كما وضع له من القواعد والأحكام والمبادىء للانتقال من حالة إلى حالة بُغْيَة دَفع الشِّدّةِ ودفع الحَرَج حتى لا تتعرض حياته أو أطرافه ومنافعها للفوات وهذا كله من جانب الوجود والاستمرار بالنسبة للنفس. أما من جانب العدم فستتكلم عنه في المبحث التالي.

المبحث الثاني: في المحافظة على مصلحة النفس من جانب العدم ويتضمن طريقين للمحافظة

الطريق الأول: تحريم الاعتداء على الأنفس والأعضاء

مما لا شك فيه أن من أعظم المقاصد التي قصدت ببعثة الأنبياء عليهم السلام دفع المظالم من بين الناس فإن نظامهم يفسد حالهم ويضيق عليهم، ويسلب هدوءهم واستقرارهم.

والمظالم على ثلاثة أقسام: تَعَدٍّ على النفس. وتعد على أعضاء الناس، وتعد على أموالهم. فاقتضت حكمة الله أن يزجر عن كل نوع من هذه الأنواع بزواجر قوية تردع الناس عن أن يفعلوا ذلك مرة أخرى. ولا ينبغي أن تجعل هذه الزَّواجِر على مرتبة واحدة، لأن القتل ليس كقطع الطرف، ولا قطع الطرف كإتلاف المال، وأن الدَواعي التي تَنْبَعِثُ منها هذه المظالم لها مراتب فمن البديهي أن تعمد القتل ليس كالتساهل المؤدي إلى الخطأ.

---

(٨٤) انظر القرطبي ١٠/١٨١ـ١٨٢.

وأعظم المظالم: القتل بغير حق. وهو أكبر الكبائر بإجماع أهل الملل قاطبة، وذلك لأنه طاعة النفس في داعية الغضب ـ وهو أعظم وجوه الفساد فيما بين الناس، وهو تغيير خلق، وهَدْمِ بنْيَان، ومناقضة لما أراد الله في عباده من انتشار نوع الإنسان(٨٥).

موقف الشريعة الإسلامية من جريمة القتل

لقد جاءت الشريعة الإسلامية ووجدت جريمة القتل بغير حق منتشرة بين العرب في جَاهِليَّتِهِم، وبين غيرهم من الأمم وقد سلكت في معالجة هذه الجريمة الخطيرة مسلكين: التَّحرِيم القَاطع بأدلة صريحة من التشريع المَكِّي والمدني، وترتيب الجزاء الدُّنْيَوي والعذاب الأخروي على حصول الجريمة.

تحريم قتل النفس بغير حق: فقد حرَّم الله الاعتداء على الأنفس بغير حق واعتبر هذا الفعل من أعظم المفاسد على ظهر الأرض، ومن أكبر الكبائر وأنكر المنكرات بعد الكفر بالله وجاء ذلك التحريم في كثير من الآيات المكية والمدنية بشتى أساليب النهي.

ويستفاد التحريم عند علماء الأصول من النهي، والتَّصرِيح بالتَّحرِيم، والحظر، والوعيد على الفعل وذَمِّ الفَاعِل، ولفظة لا يحل، ولا يصح، ووصف الفعل بأنه فساد، أو من تزيين الشيطان وعمله وأن الله لا يُحِبُّه، وأنه لا يَرْضَاه لعباده، ولا يُزَكِّي فاعله، ولا يُكلِّمه، ولا ينظر إليه ونحو ذلك(٨٦).

ويستفاد التعليل عندهم من إضافة الحكم إلى الوصف المناسب كقوله تعالى: ﴿**والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما**﴾(٨٧). ﴿**الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما**﴾(٨٨)، فكما يفهم منه وجوب القطع والجلد يفهم منه كون السرقة والزنى علة، وأن الوجوب كان لأجلهما مع أن اللفظ من حيث النطق لم

---

(٨٥) انظر حجة الله البالغة ٢/١٣٩.

(٨٦) انظر البرهان في علوم القرآن للزركشي ٢/٨ ـ ٩.

(٨٧) سورة المائدة آية: ٣٨.

(٨٨) سورة النور آية: ٢.

يتعرض لذلك بل يتبادر إلى الفهم من فحوى الكلام[٨٩].

فلو رجعنا إلى النصوص القرآنية والأحاديث النبوية لوجدنا معظم أساليب النهي المتقدمة مستعملة في طلب ترك الاعتداء على الأنفس بغير حق مع إضافة الحكم إلى الوصف المناسب لترتيب عقوبة الدنيا والآخرة.

فقد ورد النهي والتصريح بالتحريم في قوله تعالى: **﴿ولا تقتلوا النفس التي حرّم الله إلّا بالحقّ﴾**[٩٠]، وقال: **﴿ولا تقتلوا أولادكم﴾**[٩١]، ووصف الفعل بأنه كان خِطْأً كبيراً وفي هذا ذَم للفِعْلِ والفَاعِل معاً كما أنه مدح تارك قتل النفس بغير حق في قوله تعالى: **﴿وعباد الرحمن الذين يَمْشُون على الأرض هَوْناً﴾**، إلى قوله: **﴿ولا يقتلون النفس التي حرَّم الله إلّا بالحقّ﴾**[٩٢]، ومدح تارك الإجرام يستلزم ذم فاعله، وجاء الوعيد الشديد على الفعل في قوله تعالى: **﴿ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعد له عذاباً عظيماً﴾**[٩٣]، وفي ترتيب الحد قوله تعالى: **﴿ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب﴾**[٩٤]. وفي وصف الفعل بأنه فساد أو من تزيين الشيطان وعمله قوله تعالى في قصة ابنيّ آدم: **﴿فطوعت له نفسه قَتْلَ أخيه﴾**[٩٥]، ومنه قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام: **﴿هذا من عمل الشيطان إنّه عدوّ مضل مبين﴾**[٩٦]، وقوله تعالى: **﴿من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض﴾**[٩٧]. وعدم محبة الله لقاتل النفس بغير حق واضحة من قوله تعالى: **﴿إن الله لا يُحِبُّ المُعْتَدِين﴾**[٩٨]. وكلمة لَا يحل

---

(٨٩) انظر المصدر السابق ٢/٩.

(٩٠) سورة الأنعام آية: ١٥١، وسورة الإسراء آية: ٣٣.

(٩١) سورة الإسراء آية: ٣١.

(٩٢) سورة الفرقان الآيات: ٦٣ـ٦٨.

(٩٣) سورة النساء آية: ٩٣.

(٩٤) سورة البقرة آية: ١٧٩.

(٩٥) سورة المائدة آية: ٣٠

(٩٦) سورة القصص آية: ١٥.

(٩٧) سورة المائدة آية: ٣٢.

(٩٨) سورة المائدة آية: ٨٧.

وردت في قوله ﷺ: «لا يحل دم أمرىء مسلم يشهد ألّا إله إلّا الله وأني رسول الله إلّا بإحدى ثلاث: الثيِّب الزَّاني، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المُفارِقُ للجماعة». وفي لفظ لا يحلِ قتل مسلم إلّا في إحدى ثلاث خصَالٍ: زان مُحْصَن فيرجم ورجل يقتل مسلماً متعمداً ورجل يخرج من الإسلام فيحارب الله عز وجل ورسوله فيقتل أو يصلب أو ينفى من الأرض»[٩٩].

وأما الكفارة فقد وجبت في القتل الخطأ باتفاق العلماء وفي وجوبها في قتل العمد وشبه العمد خلاف.

فهذه الآيات والأحاديث تدل على تحريم القتل بغير حق دلالة لا يشك في ذلك مسلم.

قال العز بن عبد السلام: المفاسد ثلاثة أقسام: أحدها ما يجب درؤه فإن عظمت مفسدته وجب درؤه في كل شريعة وذلك كالكفر والقتل والزنى، والغصب، وإفساد العقول[١٠٠]. وقال ابن العربي، «ولم يخل زمان آدم ولا زمن بعده من شرعٍ، وأهم قواعد الشرائع حماية الدِماء من الاعتداء، وحِيَاطَتُه بِالقِصاص كَفّاً وَرَدعاً للظالمين والجائرين، وهذا من القواعد التي لا تخلو عنها الشرائع والأصول التي لا تختلف فيها الملل[١٠١].

وجاء في حجة الله البالغة «الأصل المجمع عليه في جميعِ الأديان إنه إنما يجوز القتل لمصلحة كلية لا تتأتى بدونه ويكون تركها أشد إفساداً منه[١٠٢].

فتحريم الاعتداء على الأنفس يكاد يكون طلب تركه ورد بكل أساليب النهي الواردة في القرآن والسنة، لأن قتل النفس يعتبر أعظم المفاسد بين الناس، ولذا أجمعت على تحريمه جميع الأديان والملل. إلا في حالات خاصة.

وأما الوصف المناسب الذي أضيف إليه القصاص، فهو وصف القتل بكونه

---

(٩٩) رواه الجماعة «واللفظ الثاني رواه النسائي» نيل الأوطار ٧/٧.

(١٠٠) قواعد الأحكام ١/٤٣.

(١٠١) تفسير ابن العربي ٢/٥٨٨.

(١٠٢) حجة اللّه البالغة ٢/١٤١.

عمداً وعدواناً. فهذا الوصف مناسب لعقوبة القصاص، ومناسب لعقوبة الآخرة. فمجرد القتل المطلق ليس بعلة في ترتيب عقوبة القصاص وعذاب الآخرة بل العلة: قتل عمد وعدوان مضاف إلى فاعل مخصوص[103]، وبيان تحريم الاعتداء على الأنفس وقتلها بغير حق ـ بذلك المسلك البديع مع الإشارة إلى تعليل الحكم بوصف يناسب العقوبة ـ المقصود منه الترغيب في قبول الأحكام عن طَوَاعِيةٍ من النفس، وطمأنينة من القلب. وهذا يكفي في زجر ذوي العقول والبصائر، وابتعادهم عما حرمه الله عليهم خشية منه وخوفاً من عقابه ورجاء لمثوبته في يوم لا ينفع فيه مال ولا بنون فهؤلاء يكفي في وعظهم بيان الوعد والوعيد وهم السواد الأعظم من المؤمنين بالله حقاً وصدقاً.

ولكن هناك صنف من الناس لا يكفي في زجره وعيد أو تهديد بعقاب آجل، بل لا بدَّ له من عقاب حاضر أليم يذوقه في نفسه، أو يراه في غيره، وبذلك وَحده يتعظ كلما سولت له نفسه وطوَّعت له الخروج على حدود الله والاعتداء على حياة الآخرين أو حقوقهم.

وهنا تأتي المرحلة الثانية بعد تحريم الفعل وبيان أنه جريمة منكرة، وفساد في الأرض، وذلك بترتيب العقوبات العاجلة على من يعتدي على حياة الناس وأطرافهم.

الطريق الثاني: العقوبة الدنيوية

بعد أن أوضحت الشريعة الإسلامية جريمة الاعتداء على الأنفس، وحرمتها تحريماً قاطعاً حتى صار التحريم معلوماً بالضرورة للكبار والصغار، والعلماء والجهال، بعد ذلك رتبت العقوبات المناسبة لكل فعل مع ملاحظة الدوافع والآثار. فالأصل المجمع عليه في جميع الأديان أن قتل النفس لا يجوز إلا لمصلحة كلية لا تتأتى بدونه ويكون تركها أشد فساداً منه كما قال تعالى: ﴿والفتنة أشَدُّ من القتل﴾[104]. وعندما تصدى الرسول عليه الصلاة والسلام

---

(١٠٣) انظر شفاء الغليل ٣٤٦.

(١٠٤) سورة البقرة آية: ١٩١.

للتشريع وضرب الحدود، وجب أن يضبط المصلحة الكلية المسوّغة للقتل ولو لم يضبط وترك الناس سدىً لقتل منهم من ليس قتله من المصلحة الكلية ظناً أنه منها فضبط بثلاث: القصاص فإنه مزجرة وفيه مصالح كثيرة، وقد أشار الله إليها بقوله: ﴿ولكم في القصاص حياة يا أولى الألْبَابِ﴾[١٠٥]. والثَّيب الزَّاني لأن الزنى أكبر الكبائر في جميع الأديان وهو من أصل ما تقتضيه الجبلة الإنسانية، فإن الإنسان عند سلامة مزاجه يخلق على الغيرة أن يزاحمه أحد على موطوءته كسائر البهائم إلا أن الإنسان استوجب أن يعلم ما به إصلاح النظام فيما بينهم فوجب عليهم ذلك. والمرتد اجتَرأ على الله ودينه وناقض المصلحة المرعية في نصب الدين وبعثة الرسل[١٠٦].

فهذا الحصر جاء في قوله ﷺ «لا يحل دم أمرىء مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وإني رسول الله. إلا بإحدى ثلاث: الثيب الزاني، والنفس بالنفس، والتارِك لدينه، المفارق للجماعة»[١٠٧].

ومفهوم الحصر يدل على أنه لا يحل بغير هذه الثلاث، ولكن عموم هذا المفهوم مخصص بما ورد من الأدلة الدّالة على أن قتل المسلم يحل بغير هذه الثلاث. كمنع الزكاة وترك الصلاة، وقطع الطريق، وقد تدخل هذه في الثلاث بالتأويل لأن ترك الصلاة ومنع الزكاة يدخلان في ترك الدين وقاطع الطريق إن قتل يكون داخلاً في قتل النفس بغير حق وإلا كان من المفارق للجماعة كالباغي[١٠٨].

أنواع الجناية على النفس بالقتل

قسم الجمهور قتل النفس إلى ثلاثة أنواع. عمد محض، وشبه عمد، وخطأ. وهذا التقسيم يعتمد على قوة الباعث في الجاني وضعفه، وعدم وجوده.

---

(١٠٥) سورة البقرة آية: ١٧٩.

(١٠٦) حجة اللّه البالغة ٢٠/١٤١ ـ ١٢٢.

(١٠٧) رواه الجماعة، نيل الأوطار ٧/٧ .

(١٠٨) انظر القرطبي ٧/ ونيل الأوطار ٧/٧ وحجة اللّه البالغة ٢/١٤٢.

لأن الجاني إما أن يقصد الضرب والقتل بدون إذْنِ الشارع بذلك، وإما أن يقصد الضرب دون القتل بما لا يقتل غالباً. وإما ألا يقصد الضرب ولا القتل ولكن القتل حصل بسبب فعله على حين غفلة منه وعدم تحفظ. وبذلك كانت الأقسام ثلاثة.

فالعمد المحض هو القتل الذي يقصد فيه إزهاق روحه بما يقتل غالباً جارحاً أو مثقلاً. كالحديد أو بما يمور في اللحم مور الحديد كالحِجَارة والخَشَبِ، وهذا يوجب القصَاص. وقال أبو حنيفة: العمد الموجب لِلْقَوَدِ ما قتل بِحَدِّه من حديد وغيره إذا مَارَ في اللحم مَوْراً ولا يكون ما قتل بثقله أو ألمه من الأحجار والخشب عمداً، ولا يوجب قوداً[١٠٩].

وما عليه الجمهور هو الرأي الأول وهو أقوى حجة وأولى بالاعتبار، ويلائم مقاصد الشارع من شرع العقوبات، لأن المقصود من شرع القصاص صيانة النفوس والأرواح عن الإهدار، والإهدار من المثقل كما في المحدد فكانت الحاجة إلى شرع الزاجر في الصورتين كالحاجة إليه في الصورة الأخرى ولا تفاوت بين الصورتين في نفس الاهدار وإنما التفاوت حاصل في آلة الإهدار والعلم الضروري حاصل بأن ذلك غير معتبر[١١٠].

والقتل الخطأ هو ما لا يقصد فيه اصابته فيصيبه فيقتله، كما إذا وقع على إنسان فمات أو رمى هدفاً فأمات إنساناً أو حفر بئراً فوقع فيها إنسان أو وضع حجراً فعثر به إنسان أو ركب دابة ووطئت إنساناً فهذا وما أشبهه إذا حدث عنه الموت يعتبر خطأ محضاً يوجب الدية والكفارة دون القود[١١١].

وأما شبه العمد فهو أن يقصد الشخص بما لا يقتل غالباً فيقتله كما إذا ضرب بسوط أو عصا فمات، أو كمعلم ضرب صبياً بمعهود أو عزر السلطان رجلاً على ذنب فتلف. فلا قود عليه في هذا القتل وتجب عليه الدية مغلّظة.

---

(١٠٩) الأحكام السلطانية للماوردي ٢٣١.

(١١٠) انظر تفسير الفخر الرازي ٣/ ٢٨٥ ـ ٢٨٦.

(١١١) انظر الأحكام السلطانية ٢٣١ والقرطبي ٥/ ٣٢٩ والأم ٦/ ٥ وما بعدها والفخر الرازي ٣/ ٢٨٥ وما بعدها.

وأنكر الإمام مالك هذا النوع وقسم الجناية إلى عَمْد وخطأ، فمن قتل بما لا يقتل غالباً كالعَضَّة واللّطْمة وضربة السوط وشبه ذلك فهو عند المالكية من العمد ويوجب القود[١١٢].

وقد رجح القرطبي ما ذهب إليه الجمهور وهو القود بشبه العمد لأن الدماء أحق ما احتيط لها إذ الأصل صيانتها في أهبها فلا تستباح إلّا بأمر بين لا إشكال فيه وهذا النوع فيه إشكال، لأنه لما كان متردداً بين العمد والخطأ حكم بشبه العمد، فالضرب مقصود والقتل غير مقصود، وإنما وقع بغير القصد فيسقط القود وتغلظ الدية وبمثل هذا جاءت السنة[١١٣].

وإنما جعلت درجات القتل على ثلاثة أنواع لما أشرنا إليه من قبل إلى أن الزاجر ينبغي أن يكون بحيث يقاوم الداعية والمفسدة ولهما مراتب. فلما كان العمد المحض أكثر داعية وأشد فساداً بما جمع من قصد الضرب وقصد القتل وجب أن يغلظ فيه بما يحصل زيادة الزجر.

ولما كان الخطأ أقل فساداً وأخف داعية وجب أن يخفف في جزائه، لأنه مأخوذ به لمعنى التساهل فلا ينبغي أن يبلغ به أقصى درجات العقاب كما في القتل العمد المحض بل المناسب له أقل درجات عقوبة القتل.

واستنبط الرسول عليه الصلاة والسلام بين العمد المحض والخطأ المحض نوعاً أخر، وهو شبه العمد لمشابهته للعمد المحض من جهة، والخطأ المحض من جهة أخرى، فأعطي حكماً وسطاً وهو تغليظ الدية، مع التعزير بما يراه الإمام زاجراً له من العودة إلى ذلك الفعل.

ما يترتب على قتل النفس بغير حق: لقد شرع الله في جريمة القتل العمد والعدوان القصاص إذا وقعت مستوفية الشروط في القاتل والمقتول والقتل، لأن هذا الشرع تقتضيه ضرورة المحافظة على النفس وشرع القصاص بدلاً وهو العفو بدون مقابل أو في نظير مقابل قدر من المال.

---

(١١٢) انظر الشرح الكبير للدرديري ٤/٢٣٢ والقرطبي ٥/٣٢٩.

(١١٣) انظر القرطبي ٥/٣٢٩.

القصاص: يتلاقى معناه اللغوي مع معناه الشرعي. فهو في اللغة: المساواة بإطلاق، وفي الشريعة المساواة بين الجريمة والعقوبة، ومن معانيه اللغوية التتبع، ومنه قص أثره بمعنى تتبعه، ومنه قصص السابقين بمعنى أخبارهم، وبينه وبين المعنى الشرعي تناسب، لأن القصاص يتتبع فيه الجاني فلا يترك من غير عقاب رادع ولا يترك المجني عليه من غير أن يشفي غيظه، فهو تتبع للجاني بالعقاب، وللمجني عليه بالشفاء(١١٤). والقصاص يكون في النفس والأطراف.

أدلة مشروعية القصاص: قد شرع الله القصاص في التشريع المكِّي مجملاً كحق لولي الدم، ومفصلاً في التشريع المدني. فقال تعالى: ﴿**ومن قُتِلَ مظلوماً فقد جعلنا لوليه سُلْطاناً فلا يسرف في القتل إنه كان منصوراً**﴾(١١٥)، فهذه الآية وردت في سورة الإسراء وهي مكية، وهذا السلطان المذكور في الآية هو حق ولي الدم في القصاص، ثم جاء التشريع المدني مفصلاً أحكامه، ومبيناً مقاصده فقال تعالى: ﴿**يا أيها الذين آمنوا كُتبَ عليكم القصاص في القتلى**﴾، إلى قوله: ﴿**ولكم في القصاص حياة يا أولي الألبَابِ لعلّكم تَتَّقون**﴾(١١٦)، ففي هذه الآية بيّن الله حكم القصاص، بقوله: ﴿**كتب عليكم**﴾ وهو لفظ يدل على الوجوب، وبين أن القصاص يكون في القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى. فالقصاص يعني التكافؤ وأن يجعل اثنان في درجة واحدة من الحكم لا يفضل أحدهما على الآخر في القتل مكانه، ثم اثبتت السنة أن المسلم لا يقتل بالكافر، وأن الحر لا يقتل بالعبد، والذكر يقتل بالأنثى. هذا ما عليه الجمهور.

ويرى الإمام أبو حنيفة قتل المسلم بالكافر الذمّي والحرِّ بالعبد، لأنهما مَحْقُونِي الدم وقد صار من أهل دَارِ السلام(١١٧) وبين الله حكم العَفو، وهو يشمل العفو على الدية والعفو بدون مقابل، وأخيراً بين الغاية والحكمة من

---

(١١٤) انظر فلسفة العقوبة في الفقه الإسلامي للأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة.

(١١٥) سورة الإسراء آية: ٣٣.

(١١٦) سورة البقرة آية: ١٧٨/ ١٧٩.

(١١٧) انظر تفسير أحكام القرآن لابن العربي ٦٢/١.

إيجاب القصاص، لأن فيه حياة فقد جعل مكاناً وَظَرْفاً للحياة وذلك لأنهم كانوا يقتلون بالواحد الجماعة، وكان يقتل بالمقتول غير قاتله، فتثور الفتنة، ويقع بينهم التشاجر فلما جاء الإسلام بشرع القصاص كانت فيه حياة وهي الحاصلة بالارتداع عن القتل لوقوع العلم بالاقتصاص من القاتل، لأنه إذا هم بالقتل فعلم أنه يقتص منه فارتدع سلم صاحبه من القتل وسلم هو من القعود، فكان شرع القصاص سبب حياة لنفسين(١١٨).

ففي القصاص حياة للأفراد والجماعة والإنسانية جمعاء ولا يعي هذا القصد الحكيم إلّا ذوو الألباب والبصائر، وجاء في معرض بيان أن القصاص كان مكتوباً على بني إسرائيل في التوراة ثم حرّفوها وبدّلوها قوله تعالى: **﴿وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأُذن بالأُذن، والسِنّ بالسِّنِّ، والجروح قصاص﴾**(١١٩).

فهذه الآية بينت حكم القصاص في النفس والأطراف قال ابن عباس: يريد وفرضنا عليهم في التوراة أن النفس بالنفس يريد من قتل نفساً بغير قَوَدٍ قِيدَ منه، ولم يجعل الله له دية في نفس ولا جرح، إنما هو العفو أو القصاص. وروي عنه أنهم كانوا لا يقتلون الرجل بالمرأة فنزلت هذه الآية(١٢٠).

وأما الأطراف فكل شخصين جرى القصاص بينهما في النفس يجري القصاص بينهما في جميع الأطراف إذا تماثلا في السلامة. وإذا امتنع القصاص في النفس امتنع أيضاً في الأطراف، ولما ذكر الله تعالى بعض الأعضاء عمم الحكم في جميعها فقال: **﴿والجروح قصاص﴾** وهو كل ما يمكن أن يقتضي منه مثل الشفتين والذكر والانثيين، والقدمين واليدين وغيرها.

وأما ما لا يمكن القصاص فيه من رضخ في لحم أو كسر في عظم أو جراحة في بطن يخاف منه التلف ففيه أرش وحُكومة(١٢١) والاستدلال بهذه الآية

(١١٨) انظر تفسير الكشاف ١/٣٣٣.
(١١٩) سورة المائدة آية: ٤٥.
(١٢٠) تفسير الفخر الرازي ٣/٤٠٨ والقرطبي ٦/١٩١ وج ٢٤٤ ـ ٢٤٦.
(١٢١) انظر الأحكام السلطانية للماوردي ٢٣٤ والقرطبي ٦/٢٠١ و٣/٤٠٨ وتفسير الفخر الرازي ٣/٤٠٨.

على ما جاء فيها من أحكام يصح عند من يقول: شرع من قبلنا يلزمنا إلّا ما نسخ بالتفصيل ومن أنكر ذلك قال أنها ليست بحجة علينا[١٢٢].

والقول الأولى أولى، لأن الشرائع السماوية مشتركة في أصولها وتحريم الدماء متفق بينها، وكون حكم من الأحكام أثبته القرآن حكاية عما في الكتب السابقة، ولم يتعرض لنسخه يعتبر حكماً جديراً بالاعتبار. وهذه الأحكام الواردة في الآية مؤيدة بآيات القصاص ومنع الاعتداء على الأنفس والأطراف، ومؤيدة بالأحاديث المبينة لما جاء في القرآن من أحكام.

الأحاديث الدالة على القصاص: قد روي عن النبي ﷺ أنه قال: «من قتل له قَتِيل فهو بِخَيْرِ النَظَرَيْن إما أن يَفْتَدي وإما أن يقتل»[١٢٢م].

وروي عنه «من أصيب بِدَم أو خَبَل فهو بالخِيَار بين إحدى ثلاث: إما أن يقتص وإما أن يأخذ العقل، وإما أن يعفو، فإذا أراد رابعة فخذوا على يده».

وروي عن ابن عباس أنه قال: كان في بني إسرائيل القصاص ولم يكن فيهم الدية فقال تعالى لهذه الأمة: **﴿كُتِبَ عليكم القِصاص في القتلى الحر بالحر، والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى، فمن عفي عنه من أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان ذلك تخفيف من ربكم ورحمة﴾**[١٢٣].

فهذه الأحاديث والآثار تدل على ثبوت القصاص والعفو والدية، وعلماء الشريعة الإسلامية مجمعون على مشروعية القصاص في النفس وفي الأطراف، ومشروعية العفو، والدية. ولكنهم قد يختلفون في كثير من الجزئيات، والتطبيقات ولا مجال لذكر خلافاتهم، وتتبع وجهات أنظارهم في كل جزئية لأن مقصودنا بيان أهمية مشروعية القصاص في النفس، والأطراف، في المحافظة على النفوس.

فالقصاص جاء في الأديان جميعاً لأن فيه العدالة التي لا يمكن أن يتصور

---

(١٢٢) انظر مرآة الأصول ٢/٢٤٧.

(١٢٢م) رواه النسائي وابن ماجة.

(١٢٣) سورة البقرة آية: ١٧٨، راجع كتاب الإمام الشافعي ٦/٢ وما بعدها.

العقل أمثل منها، وفيه مزايا كثيرة لا توجد في عقوبة الحبس أو نحوه من العقوبات.

المزايا المترتبة على مشروعية القصاص: للقصاص مزايا عديدة لا توجد في عقوبة غيره. **فهو أولاً**: جَزَاء وفاق للجريمة، فالجريمة اعتداء متعمّد على النفس فتكون العدالة أن يؤخذ بمثل فعله ولا يعاقب المجرم غليظ القلب بما لا يساوي جريمته، وليس من المعقول أن نفكِّر في الرحمة بالجاني، ولا نُفكِّر في ألم المجني عليه أو وليه، فإن ذلك قلب لأوضاع المنطق العقلي السليم. وقد قال عليه الصلاة والسلام «من لّا يرحمْ لا يُرْحم» والرحمة في غير موضعها ظلم مبين، بل هي قسوة في ذاتها، وتسمية ذلك رحمة من الخطأ الشائع.

ثانياً: إن القصاص يلقي في نفس الجاني عند همِّه بارتكاب الجريمة أن الجزاء الذي ينتظره هو مثل ما يعمله وأن السيف ينتظر رقبته طال الزمان، أو قَصُر، وأن ذلك الاحساس إذا قوي قد يمنعه من ارتكاب الجريمة وإذا ارتكبها، ونزل به القصاص لا يستطيع أن يقول أن ذلك ظلم لأنه حكم الله، وهو أعدل الحاكمين(١٢٤).

ثالثاً: إن القصاص يشْفِي غَيْظَ المجني عليه، ولا يشفيه سجن مهما يكن مقداره بل يشفيه أن يتمكن من أن يصنع بالجاني مثل ما صنع به أو وليه، وشفاء غيظ المجني عليه أمر لا بدَّ منه(١٢٥).

فهذه المزايا تجعل القصاص خير وسيلة للمحافظة على النفس بدفع أعظم المفاسد عنها وعن أطرافها، ولا يغني عن ذلك أي بديل مهما كان نوعه، إذا لم يكن عفو برضا من المجني أو وليه.

والقتل العمد العدوان وصف مناسب يستوجب مشروعية القصاص، وهذا يقره كل شرع حكيم وعقل سليم. والشارع الحكيم عندما كتب القصاص على

---

(١٢٤) انظر تفسير الفخر الرازي ٣/٣٩١ وفلسفة العقوبة في الفقه الإسلامي ١٧٢.
(١٢٥) انظر فلسفة العقوبة للأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة ص ١٧٢ ـ ١٧٣.

هـذه الأمة الإسـلاميـة، وجعـل لهـا حيـاة مستقـرة في شـرعيتـه التي جمعت بين الحكمة والرحمة، والعدل والمساواة، والبلاغة والفصاحة.

ولكن من سنـة الله في عباده أن جعـل كل زمـان ومكـان لا يَخْلُو من بعض الناس الذين طمست بصـائرهم وعميت أبصـارهم، والتوت أفكـارهم، وانحرفت عقولهم ومشاعرهم حتى صاروا يخيـل إليهم العدل ظلمـاً والظلم عـدلاً والحكمة عبثـاً، والرحمـة قسوة، فـظهرت فئـة في العصور الخاليـة، وطـائفة في العصـور الحاضرة ترى في عقوبة القصاص منافاة للعدل والحكمة والرحمة، ويـزعمون أن القاتل المجـرم مريض يحتـاج إلى عطف المجتمـع وإلى علاج بـدلاً من القتل، وقتله ينـافي العدالـة الإنسانيـة والرحمـة بالمـرضى، وكيف يكون القتـل عـلاجـاً للمرضى، وكيف تطهر النجاسة بالنجاسة، وكيف يـردع عن سفك الـدم بسفكه، ويُدَّعى أن هذه العقوبة تقـرها العقـول والشرائـع وتقتضيها المصـالح، ولـو كانت عقـوبة القصـاص مستحسنة لكـانت أولى بالتـطبيق في الأمـوال، فيـحـرِّق ثـوب المعتدي على ثوب غيـره بالتَحْـرِيق ويُهدمَ بيتُ من هـدم بيت غيره ونحـو ذلك، وإذا كانت إراقة الدم الأول مفسدة فكيف زالت تلك المفسدة بإراقة الدم الثـاني، وقطع الطرف الثاني، وما ذلك إلاّ مضاعفة للمفسدة وتكثيراً لها. هـذه هي حجج منحرفي التفكير والمشاعر، ومطموسي البصائر[١٢٦].

ونستدرج هؤلاء إلى الإجابة بما يلي:

فنقـول لهم: هـل تـرون ضـرورة ردع المفسـدين والجنـاة عن فســادهم، وجناياتهم وكف عدوانهم أمراً مستحسناً في العقول موافقاً لمصالح العبـادة، أو لا ترون ذلك؟.

فإن قالوا لا نرى ذلك مستحسناً فهذا يكفي مؤونة الإجـابة عليهم بـإقرارهم على أنفسهم بأنهم مخالفون لجميع طوائف بني آدم على اختلاف مللهم ونحلهم وديـاناتهم وآرائهم، ولولا عقوبـة الجناة والمعتـدين لأهلك النـاس بعضهم بعضـاً، وفسد نظام العالم وصارت حال الدّواب والأنعام والوحـوش أحسن حالاً من حـال البشر.

---

(١٢٦) انظر إعلام الموقعين ٢/٢٢٤ وفلسفة العقوبة ١٧٣ وما بعدها والإسلام عقيدة وشريعة ٣٢٢.

وإن قالوا لا تتم المصلحة إلّا بذلك، قيل لهم من المعلوم أن عقوبة الجناة والمفسدين لا تتم إلّا بمؤلم يردعهم ويجعل الجاني نكالاً وعظة لمن يريد أن يفعل مثل فعله، وعند هذا فلا بدَّ من إفساد شيء منه بحسب جريمته في الكِبَر والصِغَر والقلّة والكثرة، ومن المعلوم ببداهة العقول أن التَسْوِيَة في العقوبات مع تفاوت الجرائم غير مستحسن بل منافي للحكمة والمصلحة فإن ساوى بينهم في أدنى العقوبات لم تحصل مصلحة الزجر وإن ساوى بينهم في أعظمها كان خلاف الرحمة والحكمة.

إذ لا يليق أن يقتل بالنظرة والقبلة كما يقتل بالزنى، ويقطع بسرقة الحبة كما يقطع بسرقة الدينار، وكذلك التفاوت بين العقوبات، مع استواء الجرائم قبيح في الفطر والعقول وكلاهما تأباه حكمة الله وعدله وإحسانه.

ولذلك فقد أوقع العقوبة تارة باتلاف النفس، إذا انتهت الجناية في عظمها إلى غَاية القبح كالجناية على النفس أو الدين أو النسل، والجناية ضررها عام، والمفسدة التي في هذه العقوبة خاصة، والمصلحة الحاصلة بها أضعاف أضعاف تلك المفسدة كما قال تعالى: ﴿ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب لعلّكم تتّقون﴾[١٢٧].

فلولا القصاص لأهلك الناس بعضهم بعضاً اعتداء واستيفاء، فكان القصاص دَفْعاً لمفسدة التعَدّي على الدماء بالجناية، والاستيفاء بقتل غير القاتل. وقد قالت العرب في جاهليتها «القتْلُ أنفى لِلْقَتل وبسفْكِ الدِّماء تُحْقَن الدِّماء» فلم تغسل النجاسة بالنجاسة إذن بل الجناية نَجَاسة والقصاص طُهْرة[١٢٨].

وإذا لم يكن بد من موت القاتل ومن استحق القتل فموته بالسيف أنفع له في عاجلته وآجلته، لأنه أسرع وأقل ألماً فموته به مصلحة له، ولأولياء القتيل ولعموم الناس كما في ذبح الحيوان مصلحة عظيمة للناس أضعاف مفسدة اتلافه، فالقصاص طُهْرة للمقتول وحياة للنوع الإنساني، وتَشَفٌّ للمظلوم وعدل بين القاتل والمقتول، ومساواة بين العقوبة والجريمة فهذا هو شرع الله فسبحان من تنزهت

---

(١٢٧) سورة البقرة آية: ١٧٩.

(١٢٨) انظر إعلام الموقعين ٢/٢٢٥ ـ ٢٢٦.

شريعته عن خلاف ما شرعها عليه من اقتراح العقول الفاسدة، والآراء الضالة الجائرة[١٢٩].

أما قولهم لو كان القصاص مستحسناً في العقول لا ستحسن في تحريق الثياب وتخريب الدِّيار ونحو ذلك، فالرد عليهم بأن مفسدة تلك الجنايات تندفع بتغريمه نظير ما أتلفه عليه، فإن المثل سدَّ مَسَدّ المثل من كل وجه فتصير المقابلة مفسدة محضة، كما ليس له أن يقتل ابنه أو غلامه مقابلة لقتله هو ابنه أو غلامه، فإن هذا شرع الظالمين المفسدين الذي تنزهت عنه شريعة أحكم الحاكمين، واتلاف المال ليس فيه مصلحة للجاني ولا للمجني عليه ولا لسائر الناس، والفرق بين الأموال والدِماء في ذلك ظاهر فإنّ الجناية على النفوس والأعضاء تدخل من الغَيْظِ والحَنق والعداوة على المجني عليه وأوليائه ما تدخله جناية المال، ويدخل عليهم من الفضاضة والعار، واحتمال الضيم والحمية والتحرُّق لأخذ الثار ما لا يجبره المال أبداً، وقد يمتد العار ألى أولادهم وأعقابهم.

ولأولياء القتيل من القصد في القصاص وإذاقة الجاني وأوليائه ما أذاقه للمجني عليه، وأوليائه، ما ليس لمن حُرّق ثوبُه أو عُقِرت دابته، والمجني عليه مَوْتُور هو وأولياؤه فإن لم يوتر الجاني وأولياؤه ويجرعون من الألم والغيظ ما تجرعه الأول لم يكن عدلاً ولا مصلحة، وقد كانت العرب في جاهليتها تعيب على من يأخذ الدية ويرضى بها من درك ثأره وشفاء غيظه. وإن كانت الشريعة قد أبطلت عادة الثأر لأنه ليس له ضوابط ولا حدود، وفيه إخلال بالنظام وإفتئات على حق الإمام.

وقد جاءت الشريعة بما هو خير منه وأصلح في المعاش والمعاد من تخيير الأولياء بين إدراك قتل القاتل ونيل التشفي وبين أخذ الدّية أو العفو بدون بدل، ولم تكن العرب تعير من أخذ بدل ماله ولم تعتبر ذلك ضعفاً ولا عجزاً بخلاف من أخذ بدل دم وليه، فما سوى الله بين الأمرين في طبع ولا عقل ولا شرع[١٣٠].

---

(١٢٩) المصدر السابق ٢/٢٢٨.

(١٣٠) انظر المصدر السابق ٢/٢٢٨.

وقال فضيلة المرحوم الشيخ شلتوت: لم تكن الشريعة الإسلامية فيما وضعت من عقوبات إلّا كطبيب حاذق رأى بعد بذل غاية وسعه في العلاج، وأن سلامة المريض وانقاذه تستدعي بتر الأعضاء فيسلم المريض. أو كربّان ماهر رأى أن إنقاذ السفينة من الغرق يستدعي إلقاء بعض الأمتعة في البحر فتنجو السفينة ومن فيها[١٣١].

القصاص ليس متعيناً في الشريعة الإسلامية

مما لا شك فيه أن القصاص شرع جزاء وفاقاً للجريمة فالجريمة اعتداء على النفس، فتكون العدالة أن يؤخذ المعتدي بمثل ما اعتدى، والجاني بمثل ماجنى وهذا الجزاء يُلقي في نفس الجاني عند هَمهِ بالإقدام على ارتكاب الجريمة أن العقاب الأليم ينتظره فقد يَكُفُّ عن الإقدام على الجريمة، وقد لا يَكُف ويقدم على قتل النفس ظُلماً وعدْواناً، وقد جعل الله لوليّ المقتول سُلْطاناً على القاتل بمشروعية القصاص لِشِفاء غَيظه.

فمن أجل ذلك كتب الله القصاص على هذه الأمة وجعل لها فيه حياة، وجعله الأصل في المقام الأول، إلّا أن رحمته وإحسانه بهذه الأمة خفف عنها، وشرع لها من البدل لهذا الأصل حتى لا يسد باب المعروف عليهم إن أرادوا التنازل عن حقهم كلا أو جزءاً.

فشرع لهم العفو عن الجاني بدون مقابل أو على مقابل من المال[١٣٢].

العفو عن القصاص العفو من معاينة الترك والإسقاط وهو في باب الجنايات عبارة متداولة مشهورة في الكتاب وفي استعمال الناس فقال تعالى: **﴿فمن عفي له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان ذلك تخفيف من ربكم ورحمة﴾**[١٣٣]. ففي هذه الآية دليل على مشروعية العفو في القصاص رحمة بهذه الأمة، قال صاحب الكَشَّاف: «لأن أهل التوراة كُتِبَ عليهم القصاص البتة

(١٣١) الإسلام عقيدة وشريعة.

(١٣٢) انظر أحكام القرآن للجصاص ١/١٧٤ والقرطبي ٢/٢٥٣ ونيل الأوطار ٧/٩ والزرقاني على الموطأ ٤/٢٠٥ وتفسير المنار ٢/١٢٨.

(١٣٣) سورة البقرة آية: ١٧٨.

وحرم العفو وأخذ الدية، وعلى أهل الإنجيل العفو وحرم القصاص والدية، وخيرت هذه الأمة بين الثلاث: القصاص، والدية، والعفو توسعة عليهم وتيسيراً»[١٣٤].

وفي السنة جاءت مشروعية حق العفو في قوله ﷺ «من قتل له قتيل فهو بِخَيْر النَظَرَيْنِ إما أن يفْتدي وإما أن يقتل» رواه الجماعة، لكن لفظ الترمذي إما أن يعفو وإما أن يقتل.

وقوله ﷺ «من أصيب بدم أو خبل والخبل الجراح، فهو بالخيار بين إحدى ثلاث أما أن يقتص، أو يأخذ العقل، أو يعفو، فإن أراد رابعة خذوا على يده»[١٣٥]. فهذه النصوص أثبتت مشروعية العفو. وعلماء الشريعة لم يحصل خلاف فيما بينهم في مشروعية العفو بدون مقابل أو على مقابل قدر من المال.

والعفو إما أن يكون مجاناً فهذا لا خلاف في سقوط القصاص به ولا يراعى فيه رضا الجاني، وإما أن يكون في مقابل الدية فهذا اختلف العلماء في اعتبار رضا الجاني وعدم اعتباره. فقالت طائفة: وليّ المقتول بالخيار، إن شاء اقتص وإن شاء أخذ الدية وإن لم يرض الجاني وبه قال الشافعي وأحمد، وأشهب من المالكية، وجمع من التابعين وتابعيهم، وهؤلاء احتجوا بقوله ﷺ «من قَتَلَ متعمِّداً أُسْلِمَ إلى أولياء المقتول فإن أحبوا قتلوا وإن أحبُّوا أخذوا العقل ثلاثين حقة، وثلاثين جَذعةً، وأربعين خَلفَةً في بطونها أولادها»[١٣٦]. ووجه النظر، قالوا إنما لزمته الدية بغير رضاه. لأنه مفروض عليه إحياء نفسه وقد قال تعالى: ﴿**ولا تقتلوا أنفسكم**﴾[١٣٧] وقوله: ﴿**فمن عُفِي له من أخيه شيء**﴾[١٣٨] أي ترك له دمه في أحد التأويلات، ورضي منه بالدية فاتباع بالمعروف في المطالبة بالدية، وعلى القاتل أداء الدية إليه بإحسان بدون مماطلة[١٣٩].

---

(١٣٤) انظر تفسير الكشّاف ١/٣٣٣.

(١٣٥) رواه أحمد وأبو داود وابن ماجه، نيل الأوطار ٧/٨.

(١٣٦) أخرجه الترمذي وابن ماجه انظر نيل الأوطار للشوكاني ٧/٩.

(١٣٧) سورة النساء آية: ٢٩.

(١٣٨) سورة البقرة آية: ١٧٨.

(١٣٩) انظر القرطبي ٢/٢٥٢ ونيل الأوطار ٧/٥ والشرح الكبير للدرديري ٤/٣٣٩.

وقالت طائفة: ليس لولي المقتول إلّا القصاص، أو العفو بدون مقابل، ولا يأخذ الدية إلّا إذا رضي القاتل بها وهذه رواية ابن القاسم عن الإمام مالك وهي المشهورة في مذهب المالكية.

واحتجوا بحديث أنس في قصة الربيع حين كسرت ثَنية المرأة، ورواه الأئمة «قالوا فلما حكم رسول الله ﷺ بالقصاص»، وقال «القصاص كتاب الله القصاص كتاب الله» ولم يخير المجني عليه بين القصاص والدية، فثبت بذلك أن الذي يجب بكتاب الله وسنة رسوله في العمد هو القصاص [١٤٠].

ورأي الطائفة الأولى أرجح لقوة أدلتها، واتفاقه مع قواعد الشرع ومقاصده في وجوب المحافظة على النفس لأن الإنسان إذا وجد طريقاً للحياة فلا يجوز أن يقدم على الموت إلّا في حالات الدفاع عن العقيدة ونحوها.

الرضا بالقتل من المقتول لا أثر له في تحريم القتل، ولا يسقط المسؤولية الجنائية عن الجاني

القاعدة العامة في الشريعة الإسلامية أن رضا المجني عليه بالجناية لا يُبيحُها، ولا يؤثر على المسؤولية الجنائية. وهذه القاعدة مستنبطة من تقسيم الحقوق في الشريعة إلى حق الله الخالص، وحق العبد الخالص، وما كان مشتركاً بينهما.

ومن المتفق عليه بين علماء الشريعة الإسلامية أن الإباحة والتَّحريم من حق الله الذي لا يشاركه فيه أحد كما تقدم[١٤١] وحق الله أمره ونهيه، وحق العبد مصالحه، والتكاليف الشرعية، وإما أن ترجع إلى حق الله فقط كالإيمان، وتحريم الكفر، وإما أن ترجع إلى حق العبد فقط كالدِّيون، والأثمان، وقسم اختلف فيه: هل يغلب فيه حق الله أو حق العبد.

ومعنى حق العبد المحض ما كان له إسقاطه بمعنى أنه لو أسقطه لسقط، وإلا فما من حق للعبد إلّا وفيه حق لله تعالى وهو أمره بإيصال ذلك الحق إلى

(١٤٠) رواه البخاري ومسلم والنسائي وابن ماجة وأحمد.
(١٤١) انظر ص ٢٤٨.

مستحقه، فيوجد حق الله تعالى دون حق العبد، ولا يوجد حق العبد إلّا وفيه حق الله تعالى وإنما يُعْرف ذلك بصحة الإسقاط، فكل ما كان للعبد إسقاطه فهو الذي يعني به حق العبد، وكل ما ليس له إسقاطه فهو الذي يعني به حق الله تعالى[١٤٢]. وذلك كتحريمه تعالى لعقود الربّا والغرر والجهالات فلو رضي العبد بإسقاط حقه في ذلك لم يؤثر رضاه، وكذلك فقد حجر الله عزّ وجلّ على العبد في إلقاء ماله في البحر، وتضييعه من غير مصلحة، أو إحراقه، فلو رضي العبد بذلك لم يعتبر رضاه، وكذلك حرم الله تعالى المسكرات صوناً لمصلحة عقل العبد عليه، وحرم السرقة صوناً لما له وحرم الزنى صوناً لمصلحة النسل، وحرم القذف صوناً لمصلحة العرض، وحرم القتل، والجرح صوناً للمنهج والأعضاء ومنافع الأعضاء، فلو رضي العبد بإسقاط حقه من تلك المصالح لم يعتبر رضاه، ولم ينفذ إسقاطه[١٤٣].

فالحكم إذا كان دائراً بين حق الله، وحق العبد لم يصح للعبد إسقاطه، إذاأدى إلى إسقاط حق الله[١٤٤].

وإحياء النفوس وكمال العقول، وكمال الأجسام من حق الله تعالى في العباد لا من حقوق العباد، وكون ذلك لم يجعل إلى اختيارهم: هو الدليل على أن الحق ليس خالصاً للعبد وليس له إسقاطه، لأن الله إذا أكمل على عبد حياته وجسمه وعقله الذي به يحصل ما طلب به من القيام بما كلف به فلا يصح للعبد إسقاطه.

أما إذا ابتلي المكلف بشيء من ذلك من غير كسبه ولا تسببه وفات بسبب ذلك نفسه أو عقله أو عضو من أعضائه، فهنالك يتمخض حق العبد إذا ما وقع ما لا يمكن دفعه فله الخيرة، فيمن تعدى عليه، لأنه قد صار مستوفي في الغير كدين من الدِّيون فإن شاء استوفاه، وإن شاء تركه، وقد يكون تركه أولى لقوله

---

(١٤٢) انظر الفروق للقرافي ١/ ١٤٠ والموافقات ٢/ ٢٧٧ ط صبيح.
(١٤٣) انظر المصدر السابق ١/ ١٤٠.
(١٤٤) انظر الموافقات ٢/ ٢٧٧.

تعالى: ﴿ولمن صَبَرَ وغَفَـرَ إن ذلك لمنْ عَـزم الأمور﴾[١٤٥] وقـوله: ﴿فمن عَفَـا وأصلح فأجره على الله﴾[١٤٦] فالاذن بالجناية قبل حصولها أجمع الفقهاء على أنه لا يؤثر في تحريم القتـل، لأن العبد ليس لـه حق الاستباحة لغيره ولا لنفسـه في إتلافه لنفسه ولا إتلاف عضو من أعضائه.

ولكن العلمـاء اختلفـوا في تـأثيـر ذلـك الإذن في العقـوبـة المتـرتبـة على الجناية.

فذهب أبو حنيفة ومالك، والشافعي على أن الإذْن بالقتل لا يبيح القتل لأن عصمـة النفوس لا تبـاح إلّا بنصِّ الشـرع عليـه، والإذن بـالقتـل ليس منـه، ومن ثم فهو عدم، ولا أثر له على الفعل فيظل الفعل محرماً معاقبـاً عليه بـاعتباره قتـلا عمداً حتى لو أبرأ المجني عليه الجـاني من دمه مقـدماً، لأنـه يكون قـد أبرأه من حق لم يستحق بعد.

وذهب الإمـام أحمد بن حنبـل إلى أن الإذن في القتل يسقط العقـوبة، لأن من حق المجني عليه العفو عن العقـوبة، والـرضا بـالقتل يسـاوي العفو أو يكـون شبهة مانعة من إقامة القصاص لأن الحدود تدرأ بالشبهات[١٤٧].

وأما العفو بعد وقوع الجناية فمتّفق على جوازه ما لم يكن ثمة مانع مثل قتل الغيلة والحـرابة، واختلفـوا فيمن انفـذت مقـاتله عمـداً ثم عفـا عن دمِهِ قبـل أن يموت: هل يسـري هذا العفـو على الأولياء، وكـذلك المقتـول خطأ إذا عفـا عن الدية بعـد أن انفذت مقـاتله. فقال قـوم: إذا عفا عن دمـه في العمد مضى ذلـك العفو وليس للأولياء حق القصاص، وقـال قوم لا يلزم عفـوه، وللأوليـاء القصاص أو العفـو. وأمـا عفـوه في الخـطأ عن الـديـة فقـال بعضهم ينفـذ في ثلث الـديـة كـالوصيـة، وقال بعضهم ينفـذ في جميع الـدية لنفـوذه في جميع الـدم في حالـة العمد[١٤٨].

---

(١٤٥) سورة الشورى آية: ٤٣.

(١٤٦) سورة الشورى آية: ٤٠.

(١٤٧) انظر بدائع الصنائع ٧/٢٣٦ ومواهب الجليل ٦/٢٣٥ ونهاية المحتاج ٧/٤٢٨ والإقناع ٤/١٧١ وبداية المجتهد ٢/٤٣٤ والشرح الكبير للدرديري ٤/٢٤٠.

(١٤٨) انظر بداية المجتهد ٢/٤٣٩.

الإقدام على التخلص من الحياة محرم: لا يجوز شرعاً أن يقدم الإنسان على قتل نفسه عمداً لأن قتل النفس في الحرمة كقتل الغير، والوعيد الأخروي يشمل قتل الإنسان نفسه.

ومما يدل على ذلك قوله تعالى: ﴿**ولا تقتلوا أنفسكم**﴾[149] وقال القرطبي «أجمع أهل التأويل على أن المراد بهذه الآية النهي أن يقتل بعض الناس بعضاً ثم لفظها يتناول أن يقتل الرجل نفسه بقصد منه للقتل: في الحرص على الدنيا وطلب المال، بأن يحمل على الضرر المؤدي إلى التلف ويحتمل أن يقال ولا تقتلوا أنفسكم في حال ضجر أو غضب فهذا كله يتناوله النهي»[150].

وقد احتج عمرو بن العاص بهذه الآية حين امتنع عن الاغتسال بالماء البارد حين أجْنَبَ في غزوة ذَات السلاسل خوْفاً على نفسه منه فقرَّر النبي ﷺ احتجاجه وضحك عنده ولم يقل شيئاً[151] وقال تعالى: ﴿**ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة**﴾[152] وجه دلالة الآية أنها نزلت في عدم الإنفاق المؤدي إلى إهلاك النفس بطريق غير مباشر، فإهلاكها بطريق مباشر يكون أولى بالحرمة.

وقد روي عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ «من قتل نفسه بحديدة فحديدته في يده يَجَأُ بها في بطنه في نار جهنم خَالداً مخلداً فيها أبداً»[153] فهذا الحديث يدل على حرمة قتل الإنسان نفسه، ويدل على الوعيد الشديد المترتب على قتل النفس. ولكن ما حكم من يقدم على الموت لمصلحة الإسلام، أو لمصلحة عامة المسلمين؟.

مما لا شكَّ فيه أن التضحية بالنفس في سبيل نصرة الإسلام، أو في جلب منفعة عامة المسلمين جائزة لأن مصلحة الدّين مقدمة على مصلحة النفس، والمصلحة العامة مقدمة على المصلحة الخاصة، ولذا يعد الإقدام على الموت

---

(١٤٩) سورة النساء آية: ٢٩.

(١٥٠) انظر القرطبي ٥/١٥٧.

(١٥١) أخرجه أبو داود وغيره.

(١٥٢) سورة البقرة آية: ١٩٥.

(١٥٣) متفق عليه انظر نيل الأوطار ٧/ ٤٩.

دفاعاً عن الدين، ومصلحة المسلمين مقام شرف ومدح عند الله، وعند الناس، وقد تقدم بيان ذلك في فصل المحافظة على الدين.

ويرى محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة أن الإنسان إذا تأكد له أن إقدامه على الموت يحقق مصلحة المسلمين يجوز له الإقدام، ويحمد عليه، وأما إن علم أن إقدامه لا يحقّق مصلحة المسلمين مع هلاكه، فلا يستحسن إقدامه على التهلكة(١٥٤).

ويقول العز بن عبد السلام «التولي يوم الزحف مفسدة كبيرة. لكنه واجب إذا علم أنه يقتل من غير نكاية في الكفار لأن التعزير بالنفوس إنما جاز لما فيه من مصلحة إعزاز الدين بالنكاية في المشركين، فإذا لم تحصل النكاية وجب الإنهزام لما في الثبوت من فوات النفوس مع شفاء صدور الكفار وإرغام أهل الإسلام. وقد صار الثبوت ها هنا مفسدة محضة ليس في طيها مصلحة»(١٥٥)، وكذلك الأمر بالنسبة إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لأنه من باب المخاطرة بالنفوس في إعزاز الدين. وهذه المخاطرة ليس لها حد ما دام صاحبها يطمع في نصرة دينه. وقد قال عليه الصلاة والسلام «أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر»(١٥٦) فالرسول عليه الصلاة والسلام جعل كلمة الحق عند السلطان الجائر أفضل الجهاد لأن قائلها قد جاد بنفسه كل الجود، بخلاف من يلاقي قرينه في القتال، فإنه يجوز أن يقهره ويقتله، فلا يكون بذله نفسه مع تجويز سلامتها كبذل المنكر نفسه مع يأسه من السلامة(١٥٧).

وقال الشاطبي «الضابط في ذلك التوازن بين المصلحة والمفسدة فما رجح منها غلب، وإن استويا كان محل إشكال، وخلاف بين العلماء قائم من مسألة انخرام المناسبة بمفسدة تلزم راجحة أو مساوية»(١٥٨). وبناء على ما تقدم لو أن

---

(١٥٤) انظر نيل الأوطار.
(١٥٥) انظر أحكام القرآن للجصّاص ١/٣٠٩.
(١٥٦) انظر قواعد الأحكام ١/١١١ ـ ١١٢.
(١٥٧) انظر المصدر السابق ١/١١١ ـ ١١٢.
(١٥٨) انظر الموافقات ٢/٣٧٢.

طيَّاراً مُسلماً تأكد من وصوله إلى قلب إسرائيل وإلحاق الضرر الجسيم بها مع بث الرعب والخوف في نفوس شعبها، وتحطيم الروح المعنوية فيها، فإنه يجوز له الإقدام في هذه المخاطرة، مع تيقنه من أنه لا يعود حياً إلى وطنه، وهذه مخاطرة خاصة بقطع النظر عن وجوب الجهاد على عامة المسلمين.

هل يجوز قتل المرضَى الميؤوس من حياتهم رحمة لهم؟

مما يدل على قصور الشرائع التي هي من صنع الإنسان أنها لا تخلو من النقص الواضح مهما كانت حالتها. لقد نقلت إلينا إحدى الصحف العربية نبأ صدور قانون غريب وعجيب! وهو أن مجلس اللّوردات «الأعيان» البريطاني قد وافق على نظر قانون يبيح قتل المرضى بأمراض مستعصية، والذين يرغبون في إنهاء حياتهم بشرط موافقة اثنين من الأطباء[١٥٩].

هذا القانون وافق عليه مجلس الأعيان البريطاني، وكلمة بريطانيا في العصر الحاضر، ارتبطت في أذهان الناس بالمدنية والحضارة ورقيٍّ النظام والتشريع، وخاصة عند علماء القانون. ورجال التشريع الوضعي فإنهم يعتبرون تشريعها المثل الأعلى في تحقيق العدالة، ولذا يقول الأستاذ أحمد موافي رحمه الله «وربما كان التشريع الأنجلو سكسوني أقرب إلى تحقيق العدالة في المجتمع من التشريع اللّاتيني الذي أخذ عنه القانون المصري. ففي انجلترا مثلاً ليست القوانين المكتوبة هي كل شيء، بل إنه على العكس تعتبر النصوص المكتوبة استثناء من القانون العام غير المكتوب[١٦٠] فإذا كان التشريع الانجليزي أقرب إلى تحقيق العدالة في المجتمع، ومع ذلك يقوم مجلس الأعيان في بريطانيا بالموافقة على قانون يقضي بإباحة قتل المرضى الميئوس من حياتهم، فغيره من التشريعات أشد ضلالاً. ومن المعلوم أن القوانين في بريطانيا يلاحظ في سنها السوابق العرفية التي اعتادها الناس، فواعجباً لهذا الضلال المبين!

وقد قامت الصحيفة المذكورة باستطلاع آراء بعض رجال الشريعة الإسلامية، والقانون والطب في مصر فكانت إجابتهم جميعاً بالمنع من قتل

---

(١٥٩) انظر صحيفة أخبار اليوم عدد ١٢٧٠ بتاريخ ١٩٦٩/٣/٨.

(١٦٠) انظر الفقه الجنائي ٣٣.

المرضى مهما كانت الحالة[١٦١] وهذا ليس غريباً في بلد إسلامي، لأن هؤلاء العلماء لا زالت مشاعرهم لم تضل الطريق، كما ضلت تلك المشاعر الحائرة التي ترى في القسوة رحمة وعطفاً. وهؤلاء العلماء لا زالت تَهبُّ عليهم نَسَائمُ الرحمة والعدالة القرآنيّة ويغشاهم عبير السنة المحمدية، وقد علّلوا لرأيهم هذا بأن المريض مهما كانت حالته لا يستطيع الطبيب الجزم بساعة موته، لأن قدرة الله فوق كل تقْدير، وعلمه فوق كل عليم وقد ذكر الأطباء حالات قال الأطباء كلمتهم فيها باليأس من حياة المريض وحكموا بموته ولكن كلمة الله كانت العُلْيَا وكلمة الطب كانت السُفْلَى، وحصل الشفاء وعادت الحياة إلى من يئسوا من حياته وقضوا بموته.

هذا ما قاله الحاضرون من علماء الشريعة ورجال القانون والطب. أما الأقدمون، فقد جاء في كتاب تنقيح الفصول للقرافي «إن الحيوان الذي لا يؤكل إذا وصل في المرض حداً لا يرجى هل يجوز ذبحه تسهيلاً عليه واراحة له من الألم الموجع ؟ قال القرافي: الذي رأيته المنع إلّا أن يكون مما يذكّى لأخذ جلده كالسِّباع، ثم قال: وأجمع الناس على منع ذلك في حق الآدمي، وإن اشتد ألمه، واحتمل أن يكون ذلك لشرفه عن الإهانة بالذبح فلا يتعدى ذلك إلى غيره[١٦٢].

هذا هو رأي علماء الإسلام قديماً وحديثاً حتى إننا نرى اختلاف الأقدمين في جواز قتل الحيوان الميئوس منه إذا كان غير مأكول اللحم أو مطلوب الجلد، وأما الإنسان فلا خلاف في منع ذلك عنه. وفي باب القصاص لا يفرق بين من قتل صحيحاً أو مريضاً، ولا بين صغير وكبير، وإلا اختلت موازين العدل والإنصاف[١٦٣].

القتل الخطأ، وما يترتب عليه

الخطأ اسم من أَخْطَأَ خَطَأً واخطاءً إذا لم يصنع عن تَعمُّدٍ فالخطأ الأسم

(١٦١) انظر أخبار اليوم ١٥/٣/١٩٦٩.

(١٦٢) انظر تنقيح الفصول على الأصول ٢٠٧.

(١٦٣) انظر الشرح الكبير للدرديري ٤/٢٤١ وحجة الله البالغة ٢/١٣٩.

يقوم مقام الاخطاء. ويقال: لمن أراد شيئاً ففعل غيره أخطأ، ولمن فعل غير الصواب أخطأ.

ووجوه الخطأ كثيرة يرْبطها عدم القصد مثل أن يرمي صفوف الأعداء من الإسرائيليين فيصيب مسلماً، أو يطلب من يستحق القتل من زان محصن، ومحارب ومرتد فيلقى غيره ويعتقده هو فيقتله فذلك خطأ، أو يرمي غرضاً كصيد مثلاً فيصيب إنساناً أو ما جرى مجراه. وقد جاءت أحكام الخطأ في قوله تعالى **﴿وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلاّ خَطَأً﴾** ـ إلى قوله ـ **﴿وكان الله عليماً حكيماً﴾**(١٦٤).

وقد رتب الله على حصول القتل خطأ وجوب الكفّارة. وهي تحرير رقبة مؤمنة وبالعدم صيام شهرين متتابعين.

وذلك مع وجوب الدية أيضاً في حالتين: إن كان القتيل أهله من المسلمين المقيمين ببلاد الإسلام، أو في حالة أن يكون بين قوم القتيل المؤمن وبين المسلمين عهد. وأما إن كان أهل القتيل من قوم أعداء الإسلام والمسلمين فلا دية على القاتل خطأ، وإنما عليه الكفارة بالعتق أو الصيام لأن الدية ما يعطى عوضاً عن دم القتيل إلى وليه. وقال الإمام أبو حنيفة سقطت الدية عن القاتل في هذه الحالة، لأن أولياء القتيل كفار فلا يصح أن تدفع إليهم فيتقووا بها وأن حرمة هذا الذي آمن ولم يهاجر قليلة، فلا دية لقوله تعالى: **﴿الذين آمنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا﴾**(١٦٥).

وقال بعض العلماء الوجه في سقوط الدية أن الأولياء كفار فقط فسواء كان القتيل خطأ بين أظهر المسلمين، أو بين قومه ولم يهاجر، أو هاجر ثم رجع إلى قومه فكفارته تحرير رقبة أو صيام ولا دية فيه إذ لا يصح دفعها إلى الكفار، ولو وجبت الدية لوجبت لبيت المال على بيت المال وبهذا قال الإمام الشافعي.

فالدية عوض عن دم القتيل تدفع لأهله، والكفارة تعويض للإنسانية التي

---

(١٦٤) سورة النساء آية: ٩٢.
(١٦٥) سورة الأنفال آية: ٧٢.

فقدت عضواً من أعضائها بسبب إهمال القاتل، وقال بعض العلماء أوجبت تمحيصاً وطهوراً لذنب القاتل. وذنبه ترك الاحتياط والتحفظ حتى هلك على يده أمرؤ مَحْقُون الدم. وقيل أوجبت بدلاً من تعطيل حق الله تعالى في نفس القتيل(١٦٦). وعلى كل حال فإنها لوحظ فيها إحياء نفس من موت الرقبة، وهذا يدل على مدى احترام الإسلام للحرية الإنسانية، وتقديره إياها كما يقدر الحياة الإنسانية، ويضع لها من الضمانات حتى في حالات الخطأ الذي جاء على لسان رسوله الكريم: رفع عن أمته الخطأ، فأوجب الكفارة في قتل المؤمن خطأ بجانب العوض المالي، وجاءت السنة بإيجاب الدية على العاقلة على خلاف قياس الأصول في الغرامات، وضمان المتلفات، والذي وجب على العاقلة لم يجب تغليظاً، ولا يكون وزر القاتل عليهم، ولكنه مواساة محضة.

والدية: هي مال يعطى عوضاً عن دم القتيل إلى وليه واتفق العلماء على أن دية الحر المسلم على أهل الإبل مائة من الإبل. واختلفوا فيما يجب على غير أهل الإبل: فقالت طائفة على أهل الذهب ألف دينار، وعلى أهل الوَرِق أثنا عشر ألف درهم، ومن هؤلاء مالك، وأحمد، والشافعي في أحد قوليه في القديم، وقال أبو حنيفة وأصحابه الدية من الورق عشرة آلاف درهم(١٦٧). وهذا لخلاف أساسه خلافهم في تقدير الدينار بالدراهم فمن قال الدينار يساوي اثني عشر درهماً قال الدية من الورق أثنا عشر ألف درهم، ومن قال الدينار يساوي عشرة دراهم قال الدية من الورق عشرة آلاف درهم.

ودية المرأة نصف دية الرجل، ودية الخطأ مُخَفَّفَة وهي مُخَمَّسة، ومُنَجَّمة على ثلاث سنين، وتَخْمِيسُها يكون بعشرين بنت مخاض، وعشرين ابن مخاض وعشرين بنت لبون، وعشرين حقة، وعشرين جذعة، وهي تجب على العاقلة. وأما دية العمد فهي مُغَلّظة على الجاني في ماله حالة، واختلف في الدية المغلّظة. فقول ابن مسعود رضي الله عنه أنها تكون رباعاً: خمساً وعشرين جذعة وخمساً وعشرين حقة. وخمساً وعشرين بنت لبون، وخمساً وعشرين بنت

---

(١٦٦) انظر الفخر الرازي ٢٨٦/٣ والقرطبي ٣١٥/٥.

(١٦٧) انظر القرطبي ٣١٦/٥.

مخاض، وقيل أربعون خلفة في بطونها أولادها، وثلاثون حقة، وثلاثون جذعة(١٦٨).

وأساس التفرقة بين دية الخطأ ودية العمد يرجع إلى اعتبار قوة الزاجر، واختلاف مراتبها حتى تكون العقوبة مجدية في زجر الجناة. وقد جعلت العقوبات على قَدْرِ دَرَجاتِ الجُنَاةِ. وعلى قَدْرِ شِدَّة الغيظ وضعفه بالنسبة للمجني عليه، ولذلك جعل القصاص وجعل له بدلاً، وهو العفو على الدية، أو بدون مقابل، وفرق بين دية العمد ودية الخطأ.

وقد أجمع العلماء على أن على القاتل خطأ الكفارة، واختلفوا فيها في قتل العمد فمنهم من يرى وجوبها كما في الخطأ بل وجوبها في العمد أولى، وقيل تجب على القاتل عمداً إذا عُفِيَ عنه فأما إذا قتل فلا كفارة عليه تؤخذ من ماله وقيل تجب. وقيل من قتل نفسه تجب عليه الكفارة في ماله، وقيل لا تجب الكفّارة إلّا حيث أوجبها الله، لأن الكفارات عبادات، ولا يجوز فيها القياس، وليس لأحد أن يفرض فرضاً يلزمه، وعباد الله إلّا بكتاب أو سنة أو إجماع وليس مع من فرض على القاتل عمداً كفارة حجة(١٦٩).

وخلاصة القول أن الشريعة الإسلامية وضعت تشريعات حَكيمة للمحافظة على أنفس الناس وأطرافهم من الاعتداء عليها، فجعلت عقاب من يقتل متعمداً في أعلى درجات الجزاء وهو القتل وجعلت لولي المقتول حق العفو مجاناً أو على بدل من المال، ورتّبت على قتل الخطأ بعض العقوبات التي تجعل الإنسان يراعي في تصرفاته وأفعاله الحكمة واليقظة، ويترفع عن التساهل وعدم الحيطة، حتى لا يؤدي إهماله إلى إتلاف نفوس الناس أو أعضائهم، وبهذا التشريع الحكيم حافظ الشارع على نفوس الناس وأعضائهم.

---

(١٦٨) انظر حجة الله البالغة ٢/١٤٠.

(١٦٩) انظر القرطبي ٥/٣٣١.

الفصل الثالث

في المحافظة على مصلحة العقل

ويشتمل على تمهيد ومبحثين:

المبحث الأول: في معنى العقل، وبيان مقصودنا منه وبيان علاقته بالحواس. وعلاقته بالوحي.

المبحث الثاني: في طريقي المحافظة على العقل من جانب الوجود، ومن جانب العدم.

تمهيد

لقد فَضل الله الإنسان بالعقل، وميّزه به عن سائر الحيوانات التي تشاركه في بقِية المزايا، وبهذا العقل صار الإنسان خليفة الله في أرضه، وسخّر له ما في البر والبحر بواسطة هذا العقل، وكلّفه بعبادته، وطاعته اعتماداً على وجود العقل.

وكون العقل مصلحة عظمى، وقيمة عليا، ومزية كبرى لا يماري في ذلك أحد، وجلب مصالح الدنيا والآخرة يحتاج إلى الشرع، والشرع لا يقوم إلّا على العقل لأنه أساس التكليف.

والكلام على العقل يقتضينا أن نرسم ثلاث دوائر لوسائل المعرفة، والعلم: الأولى دائرة الحواس، وهي أضيقها لأنها لا تتعدى عالم الشهادة المشاهد. وتليها دائرة العقل وهي أكثر شمولاً وإحاطة عن دائرة الحواس لأنها تستطيع الإحاطة بغير المشاهد. وتلي دائرة العقل دائرة الوحي، وهي أعم الدوائر وأشملها

وأوسعها. وهذه الدوائر الثلاث ليست منفصلة بعضها عن بعض ولا متنافرة، بل كل واحدة أقل من أختها تعتبر مقدمة لها، وأساسها الذي تقوم عليه، وكل واحدة أعلى من أختها تعتبر مهيمنة عليها، ومتحكمة في تصحيح إدراكها، وردها إلى الصواب. وليس هناك تعارض بين دائرة وأخرى إلّا في أذهان الناس الذين ينكرون وجود إحدى الدوائر الثلاث، أو لا يحسنون ترتيبها مع بقية الدوائر، وكل ألوان الانحرافات الفكرية والاعتقادية ترجع إلى إنكار إحدى الدوائر، أو الاستخفاف بمكانتها، في سلسلة وسائل الإدراك.

فدائرة الحواس، مُقدمة لدائرة العقل، ودائرة العقل مُقدِّمة لدائرة الوحي: وذلك لأن الحواس إذا زالت لا يتصوَّر وجود العقل بدونها أو على الأقل لا يؤدي وظيفته إلّا بوجودها، ودائرة العقل إذا زالت زال التكليف والإدراك للوحي.

وسنشير إلى هذا عند الكلام على ما يترتب على إنكار أحدى الدوائر في علاقة العقل بالحواس، وعلاقته بالوحي، ونبدأ الكلام بالعقل لأنه المقصود.

والعقل كمصلحة، تستحق المحافظة عليها، لما قدمنا من أنه الميزة التي ميز الله بها الإنسان عن سائر الحيوانات، وفضّله على كثير من المخلوقات، لا بد من طرق يحافظ بها عليه من حيث الوجود ومن حيث العدم، ولذلك نجعل المبحث الثاني في طرق المحافظة على مصلحة العقل.

المبحث الأول: في بيان معنى العقل

يقول صاحب العقائد النسفية: أسباب العلم للخلق ثلاثة: الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل[1].

والمراد بالحواس السليمة: الحواس الخمس: السمع، والبصر، والشَّمّ، والذَّوق واللَّمْس، ولكلّ حاسة منها مجال لا تَتَعَداه: بمعنى أن كل واحدة وُضِعَتْ وخُصِّصَت لإدراك معين لا تتعداه ولا تنفع في غيره، فالبصر لا يقوم مقام السمع، ولا السمع مقام الذوق، والذوق لا يقوم مقام اللمس أو الشم، فاستعمال

---

(١) انظر العقائد النسفية ١/ ٣٩ و ٦٧.

السمع في معرفة الألوان يعد من العبث، لأنه لا يوصل إلى غاية، واستعمال البصر في إدراك الأصوات كذلك، وكذلك الذوق لا تفيد في مجال حاسة الشم[٢].

والمراد بالخبر الصادق ما جاء عن طريق النقل المتواتر أو المعجزة القاطعة، وهو على نوعين أحدهما الخبر المتواتر، وهو الخبر الثابت على ألسنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب، وهو موجب للعلم الضروري كالعلم بالممالك الخالية، في الأزمنة الماضية. والعلم بالبلدان النائية كمكّة، وبغداد، ولندن.

والنوع الثاني: خبر الرسول المؤيد بالمعجزة وهو يوجب العلم الاستدلالي، والعلم الثابت به يضاهي العلم الثابت بالضرورة في التيقن والثبات، وهذا النوع الأخير يعبر عنه بالوحي وسنتكلم عنه مفصلاً في موضعه من هذا الفصل، مع بيان علاقته بالعقل.

أما العقل فتشعبت الآراء في تعريفه وبيان حقيقته أو المقصود به لأنه يأتي استعماله لمعان كثيرة، وقال صاحب العقائد النسفية «هو سبب للعلم، وما ثبت منه بالبداهة فهو ضروري كالعلم بأن كل الشيء أعظم من جزئه، وما ثبت بالاستدلال فهو اكتسابي»[٣].

وجاء في معيار العلم للإمام الغزالي: أما العقل فهو اسم مشترك تطلقه الجماهير والفلاسفة والمتكلمون على وجوه مختلفة لمعاني مختلفة، والمشترك لا يكون له حد جامع وعلى هذا لا بد من تقسيمه قبل تبيين المراد به لأنه يختلف باختلاف الاطلاقات.

أما الجماهير فيطلقونه على ثلاثة أوجه: **الأول**: الفِطَر الأولى في الناس، فيقال لمن صحت فِطْرته الأولى إنه عاقل فيكون حَدُّه قُوّة بها يوجد التمييز بين الأمور القبيحة والحسنة. **والثاني**: يراد به ما يكتسبه الإنسان بالتجارب من الأحكام الكلية، فيكون حده إنه معان مجتمعة في الذهن تكون مقدمات تستنبط

---

(٢) انظر المصدر السابق ١/٣٩.

(٣) انظر المصدر السابق ١/٣٩.

بها المصالح والأغراض. **الثالث**: يرجع إلى وقار الإنسان وهيئاته ويكون حده أنه هيأة محمودة للإنسان في حركاته وسكناته وهيأته وكلامه واختياره.

ويقول الغزالي: ولهذا الاشتراك يتنازع الناس في تسمية الشخص الواحد عاقلاً، فيقول واحد: هذا عاقل ويعني به صحة الغريزة، ويقول الآخر ليس بعاقل ويعني به عدم التجارب. وهو المعنى الثاني(٤).

أما الفلاسفة فالعقل عندهم مشترك لثمانية مَعَانٍ مختلفة. وقال بعض العلماء المراد بالعقل: نُور يضيء به الطريق الذي يَبْتَدئ به في الإدراكات من جهة انتهاء إدراك الحواس إلى ذلك الطريق، بمعنى أنه لا مجال فيه لدرك الحواس. وهو طريق إدراك الكُلِّيات من الجزئيات، والمُغَيبات من المشاهدات، فإن طريق إدراك المحسوسات ما يسلكه العقلاء، والصبيان والمجانين بل البهائم فلا يحتاج إلى العقل الذي نحن بصدده. ثم إذا انتهى ذلك الطريق وأريد سلوك طريق إدراك الكليات، واكتساب النظريات والاستدلال على المغيبات، لم يكن بد من قوة بها يتمكن من سلوك ذلك الطريق، فهو نور للنفس به تهتدي إلى سلوكه بمنزلة نور الشمس في إدراك المُبْصَرات، فإذا ابتدأ الإنسان بذلك الطريق، وشرع فيه، وَرتَّب المُقدِّمات على ما ينبغي يَتَبدَّى المطلوب للقلب بفيض الملك العلام(٥).

مما تقدم يظهر لنا أن العقل قوة في نفس الإنسان يستطيع عن طريقها إدراك العلوم، وتحصيل المعارف، وله عدة إطلاقات. ومعاني مختلفة عند العلماء والحكماء والعامة. والذي نقصده: هو القوة الإدْراكيّة التي تلي قوة الحواس وفي مجال يفوق مجال الحواس، ودون مجال الوحي الإلهي الذي يأتي عن طريق الرسل لهداية العقل الإنساني إلى سواء السبيل، ويُجَنِّبه الزَّلَل والضلال، ويخرجه من الظلمات إلى النور.

يقول صدر الشريعة: إن النفس الإنسانية مدركة بالقوة فإذا اشرق عليها

---

(٤) انظر معيار العلم ٢٨٦ ـ ٢٨٧.

(٥) انظر حاشية سعد الدين التفتازاني على التوضيح ١٤٨/٣ ـ ١٤٩.

الجوهر خرج إدراكها من القوة إلى الفعل فالمراد بالعقل هذا النور المعنوي الذي حصل بإشراق ذلك الجوهر. وقد يطلق العقل على قوة للنفس بها يكتسب العلوم، وهي قابلية النفس لإشراق ذلك الجوهر(٦).

أحوال القوة العقلية

للقوة العقلية النظرية أربع حالات:

الأولى: حالة العقل الهَيُولَاني كما في عقل الصبي الذي فيه مجرد الاستعداد وهي قوة للنفس مستعدة لقبول مَاهِيات الأشياء المجردة عن المواد، وبها يفارق الصبي الفرس، وسائر الحيوانات.

والحالة الثانية: أن يصل الصبي إلى حد التمييز فيصير ما كان بالقوة البعيدة بالقوة القريبة، فإنه مهما عرض عليه الضروريات وجد نفسه مصدقاً بها.

والحالة الثالثة: أن تكون المعقولات النظرية حاصلة في ذهنه ولكنه تغافل عنها ولكن متى شاء أحضرها بالفعل ويسمى هذا عقلاً بالفعل.

والحالة الرابعة: العقل المستفاد، وهو أن تكون تلك المعلومات حاضرة في ذهنه وهو يطالعها، ويتأمل فيها وهو العلم الموجود بالفعل الحاضر(٧).

والذي يهمنا اتفاق العلماء وغيرهم على وجود هذه القوة الإدراكية التي بها يمتاز الإنسان عن غيره من الحيوانات ولا يَضِيرنا بعد ذلك اختلافهم في ماهيَّتها وكيْفيَّة عملها وإدراكها.

العقل ميزان مُتفاوت بين الأفراد

هذه القوة المدركة التي تسمى العقل تتفاوت في أفراد الناس، وهذه الدعوى ليست في حاجة إلى بُرهان لأنه من المعلوم بالضرورة والبداهة.

وأسباب التفاوت: ترجع أولاً إلى حكمةِ الله في خلقه حيث لم يجعلهم

---

(٦) انظر شرح التوضيح على التنقيح ٣/١٤٤.

(٧) انظر معيار العلم ١/٢٨٨ وشرح التوضيح على التنقيح ٣/١٤٤.

صورة مُكَرَّرة لأفراد النوع الإنساني، فالاختلاف حاصل في كل صفة لا تتعلق بالقيمة الإنسانية المشتركة بين جميع بني آدم الذي منحه الله الكرامة والتفضيل على كثير ممن خلق.

فالألوان والأحجام والألسنة مختلفة، والبسطة في العلم وسعة الرزق وضيقه مختلفة وتدبير شؤون الحياة عند كل فرد مختلف، والعقول أيضاً مختلفة.

فالعقول متفاوتة، وذلك لزيادة قابلية بعض النفوس ذلك الفيض والإشراق لشدة صفائها ولطافتها في مبدأ الفطرة، ونقصان قابلية بعضها لكدورتها وكثافتها في أصل الخلقة، والعقول مُتدرِّجة من النقصان إلى الكمال بواسطة كثرة العلوم، ورسوم الملكات المحمودة فيها فتصير أشد تناسباً بذلك الجوهر، وتزداد استضاءتها بأنواره، واستفادتها مغانم آثاره، فالقابلية المذكورة سبب لحصول العلم والعمل، وحصول العلم والعمل سبب لزيادة تلك القابلية [٨].

والاطلاع على حصول ما ذكر أنه مناط التكليف متعذر فقدره الشرع بالبلوغ إذ عنده تتم التجارب بتكامل القوى الجسمانية التي هي مراكب للقوى العقلية ومسخرة لها بإذن الله. وقد أقام الشارع البلوغ وقتاً للتكليف من إقامة السبب الظاهر مقام حكمه كما في السفر والمشقة وذلك لحصول شرائط كمال العقل وأسبابه في ذلك الوقت بناء على تمام التجارب الحاصلة بالإحساسات الجزئية والإدراكات الضرورية، وتكامل القوى الجسمانية من القوة المدركة، والمحركة التي هي مراكب للقوة العقلية[٩].

فالقوة العقلية تختلف باختلاف الناس كغيرها من بقية الصِفات التي ميّز الله بها الناس بعضهم عن بعض وجعلهم درجات في التفكير والتعقّل والتقدير والتَّدبِير.

الحواس الخمس

الحاسة: هي القوة التي تُدْرِك الأعراض الحسية يقال: أَحْسَسْتُه أي أدركتُه

(٨) انظر حاشية التفتازاني على صدر الشريعة ٣/١٥٠.

(٩) انظر المصدر السابق ٣/١٥٠.

بحَاسَّتي وأحسْت مثله، لكن حذفت إحدى السينين تخفيفاً نحو ظلْت، وقوله تعالى: ﴿**فلما أحس عيسى منهم الكفر**﴾[10] فتنبيه على أنه قد ظهر منهم الكفر ظهوراً بيّن للحِسِّ فضلاً عن الفهم. وكذلك قوله تعالى: ﴿ **فلما أحَسُّوا بأسَنا إذا هم منها يَرْكُضون**﴾[11] وقوله تعالى: ﴿**هل تحسُّ منهم من أحدٍ أو تسمع لهم ركزاً**﴾[12] أي هل تجد بحَاسّتِك أحداً منهم، وعبّر عن الحركة بالحسِيس فقال: ﴿**لا يَسْمَعون حَسِيسَها**﴾[13]، «والحساس عِبَارةٌ عن سوء الخُلُقِ وجعل على بناء زُكام وسُعال»[14]

ومقصودنا بالحواس ما كان وسيلة للعلم والإدراك ومتفق عليه بين الناس ومشترك بينهم وهي خمس كما تقدمت [15] الإشارة إليها. والحواس جمع حاسة وهي القوة الحسَّاسَة **فالبصر**: قوة يُدْرك بها الأضواء، والألوان، والأشكال، والمقادير، والحركات، والحسن والقبيح وغير ذلك مما يخلق الله إدراكها في النفس عند استعمال العبد تلك القوة.

والسمع: وهو قوة مودعة في العصب في مقر الصماخ يدرك بها الأصوات بطريق وصول الهواء المتكيف بالهواء الفارغ للصماخ الواصل إليه من الخارج بالتموج حاملاً لذلك الصوت الموجود في الخارج قبل وصوله إليه.

والشم: هو قوة يدرك بها الروائح بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة إلى الخَيشُوم. وهي قوة مُودعة في الأنف[16].

والذّوق: وهو قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم بمخالطة الرطوبة اللعابية التي في الفم للمطعوم ووصولها إلى العصب.

---

(١٠) سورة آل عمران آية: ٥٢.
(١١) سورة الانبياء آية: ١٢.
(١٢) سورة مريم آية: ٩٨.
(١٣) سورة الانبياء آية: ١٠٢.
(١٤) انظر المفردات في غريب القرآن: ١١٤ ـ ١١٥.
(١٥) المصدر السابق ص٢٩٢.
(١٦) انظر شرح العقائد النسفية ٣٩/١.

اللمس: هو قوة منبثة في جميع البدن تدرك بها الحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسة، ونحو ذلك عند الالتماس والاتصال[17].

تخصص كل حاسة من الخمس في نوع معين من الإدراك

لكل حاسة من الحواس الخمس مجال معين لا تتعداه إلى غيره ولا تعمل إلا فيه، وفي مجالها يطّلع الإنسان بها على ما وضعت لإدراكه. فقد خلق الله كلا من تلك الحواس لإدراك أشياء مخصوصة، وهذه سنّة الله في خلقه ولن نجد لسنته تبديلاً، فخلق البصر لإدراك الأضواء والألوان مثلاً والسمع لإدراك الأصوات، والذّوق للطعوم، والشَمِّ للروائح واللَّمس للحرارة والبرودة.

ولا يدرك بحاسة ما يدرك بحاسة أخرى، ولا يُنْقَضُ هذا القول بإدراك اللسان لحلاوة الشيء وحرارته معاً لأن الحلاوة تدرك بالذوق، والحرارة بحاسة اللمس الموجودة في الفم واللسان.

وإسناد الإدراك إلى الحواس ليس من قبيل إسناد الإدراك إلى المدرك بل إلى الآلة، وعدّ إدراك الحواس عِلْماً موافقاً لمذهب الأشعري، وهو المختار عند المتأخرين إذ بكل واحدة منها تَرْتسم في النفس صُورة بها تَنْكَشِفُ المحسوسات للنفس. ولا يلزم منه كون البهائم من ذوي العلم لأن إدراكها بأنفس الحواس دون النفس بواسطة الحواس[18].

أما الوُجْدانيَّات فقد ألحقها بعض العلماء بالحسّيات دون العقليات: لأن إدراك الوجدانيات جُزئي كالحواس، وهي في مَرْتَبة الحواس ولكن الحواس مشتركة وإدراكها متفق عليه.

قال القرافي «وإنما كانت الوجدانيات أشبه بالحسِّيات، لأن الحس لا يدرك إلا جزءاً فلا يسمع كل صوت، ولا يمكن أن يذوق كلَّ طعم، ولا يلمس كل ليونة أو حرارة بل فرداً خاصاً من ذلك النوع، فمدركات الحس أبداً جزئية والعقل هو المدرك للأمور الكلية، فهو الذي يقول كل مِسْكٍ عطْر وكل ليمُونة حَامضة،

---

(١٧) انظر المصدر السابق ١/٣٩.

(١٨) انظر شرح العقائد النسفية للتفتازاني ١/٣٩.

فمُدْركات العقول كليّات، ومدركات الحواس جزئيات، والوجدانيات أمور جزئية، فإنه لا يقوم بالإنسان كل جوع، ولا كل عطش بل فرد من ذلك فهي جزئية وليست حسية، لأن من فقد حواسه كلها وجد ألمه، وليست عقلية، لأنها جزئية، فلذلك ألحقها العلماء بالحسيات دون العقليات وهي قبيل قائم بذاته غيرهما»[19].

ونحن نَسْتَبْعِد الوُجْدانيات في رسم دوائر وسائل العلم الثلاث، والعلاقة التي تربط كل واحد بالأخرى لأن إدراك الوجدانيات داخلي وشخصي، ولا تحسب من وسائل العلم كما ذكر صاحب العقائد النسفية حيث حصر الوسائل في ثلاث: الحواس الخمس، والخبر الصادق، والعقل، كما نستبعد الإلهام، وكلامنا مقصور على الحواس الخمس والعقل والوحي، وهذه الثلاث يعتمد عليها في تحصيل العلم ومشتركة بين الناس فالحواس مقدمة للعقل. والعقل حاكم عليها، ويختبر ما تحضره من معلومات، والوحي حاكم على العقل وقائم عليه لأن العقل أساسي له، لأن التكليف لا يتم إلّا بوجود العقل، والرسل الموحى إليهم يدركون الوحي عن طريق العقل، وبقوته ثم يقومون بالتبليغ إلى من أرسلوا إليهم.

علاقة العقل بالحواس

مما لا شك فيه أن الحواس، والعقل قوتان يدرك بهما الإنسان المعلومات، والمعارف ولكن هل هناك علاقة بين الحواس والعقل، وهل يوجد بينهما تعاون وتجانس في أداء وظيفتهما أم أن بينهما تناقضاً أو تنافراً وعدم انسجام في تحصيل المعلومات للإنسان. وما الذي يترتب إذا أسيء فهم هذه العلاقة التي تربط بين هاتين القوتين من نتائج خطيرة على حياة الإنسان. ونحاول بيان ذلك فيما يلي:

يرى الإمام الغزالي: أن في الإنسان حاكماً حسِّياً، وحاكماً وهمياً وحاكماً عقلياً، والمصيب من هؤلاء الحكام هو الحاكم العقلي، ولكن النفس في أول الفطرة أشد إذعاناً وانقياداً للقبول من الحاكم الحسي والوهمي، لأنهما سبقا في

---

(١٩) انظر تنقيح الفصول في الأصول ص ٣١.

أول الفطرة إلى النفس، وفاتحاها بالاحتكام عليها فألفت احتكامها وأنست بهما قبل أن يدركهما الحاكم العقلي، فاشتد عليها الفطام عن مألوفها، والانقياد لما هو كالغريب من مناسبة جبلتها، فلا تزال تُخالف حاكم العقل وتكذّبه، وتوافق حاكم الحسِّ والوَهْمِ، وتصدقهما إلى أن تُضْبَط بالحيلة[٢٠].

ويضرب الغزالي أمثلة لاختلاف الحواس مع العقل في بعض المدركات مثل حجم الشمس الذي يحكم عليه الحس بأنه أصغر حجْماً من الأرض، والكواكب ترى كالدنانير المنثورة على بساطٍ زُرْقٍ، والظل الواقع على الأرض للأشخاص المنتصبة بأنه واقف، والصبي في مبدأ نشأته يرى طوله واقفاً.

ولكن العقل عرف ببراهين لم يقدر الحس على المنازعة فيها: أن قرص الشمس أكبر من كرة الأرض بأضعاف مُضَاعفةٍ وكذلك الكواكب، والظل الذي نراه واقفاً فهو متحرك على الدوام لا يفتر، وأن طول الطفل في مدة نشأته غير واقف بل هو في النمو على الدوام والاستمرار ومترق في الزيادة ترقياً ضئيل التدرج يَكِلُّ الحِسُّ عن درْكِه، ويشهد العقل به، وأغاليط الحس من هذا النوع كثيرة[٢١].

مما تقدم نعلم أن الغزالي يقصد من كلامه أن الحواس أقل نطاقاً وأبسط إدراكاً للحقائق، ولذلك العقل يعتبر الحاكم المهيمن، والممحص لأعمال الحواس والكلمة الأخيرة له، فلو قالت العينان عند رؤية السّراب: ما أراه ماء فإن العقل يقول لها هذا ليس بماء وإنما هو سراب، ولكن هذا لا يدل على أن الحواس لا تساعد العقل في الوصول إلى المعلومات، بل الواقع أن الحواس هي طريق العقل إلى المعلومات، ولذلك من فقد جميع الحواس لا قيمة لعقله، فالحواس تقوم بعرض المعلومات الجزئية على العقل كي يستطيع أن يأخذ منها المعلومات الكلية، ورغم اختلاف العلماء في تحديد العلاقة وكيفية عمل الحواس مع العقل إلّا أنهم يقولون إن العقل يبدأ حيث تنتهي قدرة الحواس.

---

(٢٠) انظر معيار العلم ١/٦٢ ـ ٦٣.
(٢١) انظر المصدر السابق ١/٦٢ ـ ٦٣.

قال القرافي: اختلف العلماء: هل الحواس مع العقل كالحاجِب مع الملك أو كالطَّاقات؟.

فقيل كالحَاجب، والحواس تُدرك أولاً، ويحصل لها العلم ثم تُؤَدي تلك العلوم الجزئية للنفس، لتحكم عليها وتقول كل ما كان كذا فهو كذا. وقيل الحواس طاقات، والنفس كملك في بيت له خمس طاقات قبالة كل طاقة مشاهدات ليست قبالة الأخرى، والنفس التي هي الملك تنظر من كل طاقةٍ لقبيلٍ من المُدْركات لا توجد إلاّ هنالك[٢٢].

وقال صدر الشريعة في تعريف العقل قالوا هو نور يضيء به طريقاً يبتدىء به من حيث ينتهي إليه دَرْك الحواس بابتداء دَرْك الحواس ارتسام المحسوس في الحاسة الظاهرة ونهايته ارتسامه في الحواس الباطنة، وحينئذٍ بِدَاية تصرف القلب فيه بواسطة العقل، بأن يدرك الغائب من الشاهد أو ينتزع الكليات من تلك الجزئيات المحسة، ولهذا التصرف مراتب.

الأولى استعداده لهذا الانتزاع، والثانية علم البديهيات على وجه يوصل إلى النظريات، والثالثة علم النظريات منها ، والرابعة استحضارها بحيث لا تغيب، وهذا نهايته، وسمي العقل المستفاد، والمرتبة الثانية هي مَناطُ التكليف ثم يقول: لِدَرْكِ الحواس الخمس بداية ونهاية، وكذلك الإدراك العقلي بِدَايَة فنهاية دَرْكِ الحواس هي بداية الإدراك العقلي[٢٣].

فتأخذ من كلام القرافي، وصدر الشريعة أن الحواس تعاون وتساعد العقل في تحصيل المعارف فهي كالمقدمة له سواء كانت بِمَثَابَةِ الحَاجِب للملك، أو بمثابة الطاقات والنوافذ فكل تعبير يوصل إلى المقصد، وهو أن العلاقة بين العقل والحواس علاقة الاشتراك والتعاون، والمساعدة في تحصيل المعلومات، والعقل يمثل دور المُهَيمن المُمَحِّصُ لما تأتي به الحواس من معارف فيقر ما يقره، ويبطل ما يبطله من حقائق لا تثبت أمام اختباراته، وبَرَاهِينه لأنه أقدر

---

(٢٢) انظر تنقيح الفصول على الأصول ٣١.

(٢٣) انظر شرح التوضيح على التنقيح ٣/١٤٤.

على معرفة الأسباب والعِلَلِ. فدائرة العقل ومجاله أكبر وأكثر شمولاً وإحاطة من دائرة الحواس ومجالها كما تقدمت الإشارة إلى ذلك.

فالأمور لها حُكْمَانِ: حكم ظاهر للحواس، وحكم باطني للعقول، والعقل هو الحجة، فالبراهين والأدلة التي بها يصل الإنسان إلى المعرفة اليقِنيّة، هي من أعمال العقل، كما أن العقل يبين الصحيح والباطل في معطيات الحواس، لأن الحواس معرضة للخطأ والكذب وغريزة العقل لا تفي بالمعرفة إلا بعد الاعتبار والتنبيه وحسن النظر والارتقاء من المعارف الحسية إلى المعارف العقلية، والانتقال من الشك إلى اليقين[٢٤].

فالعقل هو الذي يوضح غلطة الحواس والمَشاعر ويبيّن أسباب الغلَط، فالبصر على البعد يرى الكبير صغيراً، ويرى العود المُسْتَقيم على الماء مُعْوَجّاً، والمريض يذوق الحُلوَ مُرّاً، والعقل هو الذي يحكم بفساد مثل ذلك الإدراك.

ما يترتب على إساءة فَهْمِ العَلاَقَة بين العقل والحواس

لو أطللنا على مشهد التاريخ البشري الطويل بِعُصورِه المختلفة، لوجدنا ألواناً كثيرة من مظاهر النِّزاع الفكري ورأينا كثيراً من التيارات والمَوْجَات الفكرية والإنحِرافات عن جادة طرق المعرفة الصحيحة.

ولو أمعنا النظر في أسباب هذا الاختلاف وذلك الانحراف وتلك الموجات لوجدناها تَرجع إما إلى المُبَالَغة في أهمية إحدى هَاتَيْن القوتين المدركتين: الحسِّيَّة، والعقلية وأما إلى الغاء إحداهما، وعدم اعتبار كل ما توصل إليه من معارف مدركة بواسطتها.

لقد كانت نظرية المثل الافلاطونية تمثل قمة المبالغة في التمسك بالمُدركات العقلية المجردة، ثم جاء أرسطو فعكس النظرية والمبالغة فاعتبر المحسوسات المادية التي كانت ظِلالاً عند أفلاطون حقائق واعتبر الحقائق المجردة عن المادة خيالاً.

---

(٢٤) انظر تفسير المنار ١/٦٣ والنزعة الكلامية لليسوعي ١/١٠١.

وقد أفاض القرآن الكريم في بيان أحوال المنكرين للمرسلات والذين لا يطالبون إلاّ بأدلة مادية حسِّيَة، وذلك لأن عقليتهم صارت أسيرة لطغيان الجانب الحسي المادي على الجانب العقلي المجرد عن المادة. وجاء ذلك في مثل: قوله تعالى: **﴿وقالوا لَنْ نُؤْمِنَ لك حتى تُفَجِّر لنا من الأرض ينبوعاً، أو تكون لك جنّة من نخيل وَعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ الأنهار خِلالَها تَفْجيراً، أو تُسْقِطَ السماءَ كما زعمت علينا كِسَفاً أو تأتي بالله، والملائكة قبيلا، أو يكون لك بيتٌ من زُخْرُفٍ أو ترقى في السماء ولن نؤمن لِرُقيّك حتى تُنزلَ علينا كِتاباً نقرؤُهُ قل سبحان ربي هل كنت إلا بشراً رسولاً﴾**[25].

وقوله تعالى: **﴿وقالوا ما لِهذا الرسول يأكلُ الطعام ويمشي في الأسواق لولا أُنزِل إليه ملكٌ فيكون معَه نذيراً. أو يُلقَى إليه كنزٌ أو تكونُ له جَنَّةٌ يأكل منها وقال الظالمون إنْ تتبعون إلا رجلاً مَسْحوراً. انظر كيف ضربوا لك الأمثال فَضَلُّوا فلا يستطيعون سبيلا﴾**[26].

وقوله تعالى: **﴿بل عجِبوا أن جاءهم منذِر منهم فقال الكافرون هذا شيء عجيب. أَإذا مُتْنَا وكنا تراباً ذلك رجعٌ بعيد﴾**[27]. وأمثال هذا كثير في سور القرآن وآياته لبيان أحوال الرسل مع المنكرين للرسالات. وقد استطاع القرآن بأسلوبه الحكيم أن يعرض أجزاء الكون في صور عديدة وبألوان شتى، وذلك ليستدرج الناس من إدراكهم للأشياء المادية إلى الحقائق العقلية المجردة، وبذلك أعاد العلاقة بين العقل والحواس كوسائل للإدراك إلى ما هي عليه من تجانس وانسجام.

وقال تعالى في ذلك: **﴿أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيّناها وما لها من فروج. والأرض مَدَدْناها وألقينا فيها رواسي وأنبتنا فيها من كل زوج بَهِيج. تَبْصِرةً وذكرى لكل عبدٍ منيب﴾**[28]. وقال: **﴿وفي الأرض آيات للموقنين. وفي أنفسكم أفلا تبصرون. وفي السماء رزقكم وما توعدون. فوربِّ**

---

(٢٥) انظر سورة الإسراء الآيات: ٩٠ــ٩٣.

(٢٦) سورة الفرقان الآيات: ٧ــ٩.

(٢٧) سورة ق الآيات: ٢ــ٣.

(٢٨) سورة ق الآيات: ٦ــ٨.

السماء والأرض إنه لحق مثل ما أنكم تنطقون﴾[٢٩]، فالقرآن جعل وظيفة الحس مكملة لوظيفة العقل، ورفع عنهما غشاوة التناقض أو ضباب التنافر، أو الانحراف نحو الجانب العقلي أو الجانب الحسي، وبذلك سارت العلوم النظرية والعلوم الحسية التجريبية في البلاد الإسلامية جنباً إلى جنب.

وعندما انتقل الفكر الإسلامي إلى أوروبا عن طريق الأندلس وكانت أوروبا في ذلك الحين تعيش في ظُلُماتِ الجَهَالة والأوْهام وكانت الكنيسة مُسَيْطِرة على المعارف، وعندما حاولت طائفة العلماء الذين تأثروا بالفكر الإسلامي الممثل في العلوم النظرية والتجريبية قامت الكنيسة بالوقوف في طريقهم والحَجْرِ على تفكيرهم وكان رَدُّ الفعل عنيفاً من قبل العلماء والمفكرين، فتمردوا على تعاليم الكنيسة التي لا صلة لها بالجوانب الحسية المادية. وهذا التمرد دفع بهم إلى حظيرة الإلحاد، والكفر بكل ما لم يدخل في دائرة الإدراك الحسِّي والتجربة ولو كان ذلك هو الله خالق المادة والحس.

وظهر المذهب التجريبي: وهو يرى أن تحصيل الإنسان للحقائق الكونية ومعرفته بها لا يكون إلّا بالتجربة الحسية وحدها. ومعنى ذلك أن الحس المشاهد لا غيره: هو مصدر المعرفة الحقيقية ففي العالم الحسِّي تكمن حقائق الأشياء. أما انتزاع المعرفة من وراء الظواهر الطبيعية الحسية والبحث عن العلة في هذا المجال، فأمر يجب أن يرفض ولهذا تكون كل نظرية أو كل فكرة عن وجود طابع الحقيقة واليقين فيما وراء الحس نظرية أو فكرة مستحيلة. وعمل العقل في نظره وقف على ما تأتي به الحواس والتجارب وليس له من عمل سوى أن يربط بين ما تأتي به هذه الحواس والتجارب، وهي المدركات الحسية أو صور المفردات كالعالم الخارجي. ومعنى ذلك أن التفتيش عن علة وراء هذا الوجود المحسوس في العالم الخارجي لهذا الوجود نفسه لا يقوم على طريق علمي أي طريق تجريبي بل يقوم على طريق عقلي تصوري كطريق الربط بين الأفكار، أو عن طريق الوحي[٣٠].

---

(٢٩) سورة الذاريات الآيات: ٢٠ـ٢٣.

(٣٠) انظر الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار للدكتور محمد البهي ص ٢٧٤، ٢٧٧.

وعن هذا التفكير المادي نشأت الموجات الإلحادية والإنحلالات الخُلقية، وذاق العالم من ذلك ويلات العذاب من آثار هذه الموجات، ولا زال يتجرعها، وهذا كله نتج عن الخضوع لسلطان الحسِّ وحده، كما أن الخضوع لسلطان العقل وحده كانت له انحرافات في فترات تاريخ البشرية الطويل والاستقامة في التفكير لا تحصل إلا بفهم نطاق كل واحد من مجال الحس ووظيفته ومجال العقل ووظيفته.

وتحديد العلاقة بينهما في تأدية عمل كل واحد من القوتين العقلية والحسية، فبداية عمل العقل هي نهاية عمل الحس ولكن لا يوجد حد فاصل بين الدائرتين، بل يوجد تداخل وتعاون بينهما في تحصيل العلم والمعرفة.

جاء في كتاب حجة الله البالغة «ولولا خدمة الحواس للعقل ما أدركنا شيئاً، فإن السببيات فرع البديهيات والبديهيات فرع المحسوسات، والعقل من صفاته وأفعاله اليقين والشك والتوهم وطلب الأسباب لكل حادث، والتفكر في حيل جلب المنافع ورفع المضار»[٣١].

وقال ابن خلدون «إنا نشهد في أنفسنا بالوُجْدان الصحيح وجود ثلاثة عوالم أولها عالم الحس، ونعتبره بمدرك الحس الذي شاركت فيه الحيوانات بالإدراك ثم نعتبر الفكر الذي اختص به البشر فنعلم عنه وجود النفس الإنسانية علماً ضرورياً بما بين جنبينا من مداركها العلمية التي هي فوق مدرك الحس فتراه عالماً آخر فوق عالم الحس[٣٢].

فالله مَيَّز البشر عن سائر الحيوانات بالفكر الذي جعله مبدأ كماله ونهاية فضله على الكائنات وشرفه. وذلك الإدراك وهو شعور المدرك في ذاته بما هو خارج عن ذاته هو خاص بالحيوانات فقط من بين سائر الكائنات والموجودات، فالحيوانات تشعر بما هو خارج عن ذاتها بما ركب الله فيها من الحواس الظاهرة السمع، والبصر، والشم، والذوق ، اللمس ، ويزيد الإنسان من بينها أنه يدرك

---

(٣١) حجة الله البالغة ٢/ ٦٠ ـ ٦٨.

(٣٢) انظر المقدمة ٣/ ٦٧٩ ـ ٩٨٠.

الخارج عن ذاته بالفكر الذي وراء حسه، وذلك بقوى جعلت له في بطون دماغه ينتزع بها صور المحسوسات، ويجول بذهنه فيها فيجرد منها صوراً أخرى. والفكر هو التصرف في تلك الصور وراء الحس، وجَوَلاَن الذهن فيها بالانتزاع والتركيب، وهو معنى الأفئدة في قوله تعالى: **﴿وهو الذي أنشأ لكم السمع والأبصار والأفئدة قليلاً ما تشكرون﴾**[٣٣]. والأفئدة جمع فؤاد والمراد به هنا الفكر وهو على مراتب[٣٤].

وهي العقل التمييزي الذي به يحصل الإنسان منافعه ومعاشه ويدفع مضاره، والعقل التجريبي الذي تحصل به التجربة شيئاً فشيئاً، ويفيد في معاملته الناس وسياستهم والعقل النظري وغاية إفادته تصور الوجود على ما هو عليه، بأجناسه، وفصوله وأسبابه وعلله، وبذلك يكمل الفكر في حقيقته ويصير عقلاً محضاً ونفساً مدركة وهو معنى الحقيقة الإنسانية، وهذا الفكر هو خاصة البشرية التي تميز بها البشر عن غيره، واستحق بها الأستخلاف في الأرض[٣٥].

خلاصة القول هو أن الحواس والعقل وسيلتان من وسائل الإدراك. وأن الحواس بمثابة المقدمات للعقل، تعاونه وتساعده في الوصول إلى العلوم والمعارف، وأن العقل بمثابة الحاكم يتصرف فيما أتت به من معارف فيمحصه ويقبل ما كان حقاً ويرد ما كان باطلاً وأن العقل بدون الحواس لا قيمة له، كما أنّ الحواس بدون العقل لا قيمة لها في حياة الإنسان المكرّم المفضل.

الدائرة الثالثة: الوحي

وسنتكلم عن تعريفه في اللغة وفي الشرع ثم نبين ما نقصده به، وبيان علاقته بالعقل.

جاء في المفردات في غريب القرآن: أن أصل الوحي الإشارة السريعة، ويتضمن السرعة: قيل أمر وحي، وذلك يكون بالكلام على سبيل الرَّمزِ،

---

(٣٣) سورة المؤمنون آية: ٧٨.

(٣٤) انظر المصدر السابق ٣/٩٧٥

(٣٥) انظر المصدر السابق ٣/٩٧٧.

والتّعريض، وقد يكون بصوت مجرَّد عن التركيب، وبإشارة ببعض الجوارح، وبالكتابة وقد حمل على ذلك قوله تعالى عن زكريا **﴿فخرج على قومه من المحراب، فأوحى إليهم أن سبحوا بكرةً وعَشيّاً﴾**(٣٦).

قيل معناه أشار، وقيل كتب، وعلى هذه الوجوه قوله تعالى: **﴿وكذلك جعلنا لكل نَبِيٍّ عدواً شياطِين الإنس والجن يُوحي بعضهم إلى بعضٍ زُخرف القول غروراً﴾**(٣٧).

فالوحي هو الإعلام الخفي السريع الخاص بمن يوجه إليه بحيث يخفى على غير المقصود به. وقد يطلق الوحي على الإلهام الغريزي كما جاء في قوله تعالى: **﴿وأوحى ربك إلى النحل﴾**(٣٨) وعلى إلهام الخواطر بما يلقيه الله في روع الإنسان السليم الفِطْرةِ الطاهر الروح كما جاء ذلك في قوله تعالى: **﴿وأوحينا إلى أم موسى أن أرضعيه﴾**(٣٩) وقد يطلق الوحي على رؤيا المنام كما جاء في قوله ﷺ لن يبقى بعدي من النبوة إلا المبشرات. فقالوا: وما المبشرات يارسول الله قال: الرؤيا الصالحة يراها الرجل الصالح»(٤٠).

ويقال للكلمة الإلهية التي تلقى على أنبيائه ورسله: وَحْي وبيّن الله ذلك في القرآن على ثلاثة أضرب حيث قال: **﴿وما كان لبشر أن يكلمه الله إلاّ وحياً أو من وراء حِجَابٍ أو يُرْسِلَ رَسولاً فيوحي بإذنه ما يشاء إنه عليّ حكيم﴾**(٤١).

فكلام الله لرسله إما أن يَكون عن طريق الوَحي والإلهام والقذف في القلب أو المنام كما أوحى إلى موسى، وإلى إبراهيم عليه السلام في ذبح ولده، وإما أن يسمعه كلامه الذي يخلقه في بعض الأجرام من غير أن ينظر السامع من يكلمه، لأنه في ذاته غير مرئي، وإما من وراء حجاب أي كما يكلم الملك المحتجب

---

(٣٦) سورة مريم آية: ١١.

(٣٧) سورة الأنعام آية: ١١٢.

(٣٨) سورة النحل آية: ٦٨.

(٣٩) سورة القصص آية: ٧.

(٤٠) رواه مالك في الموطأ وفي مسلم لم يبق من مبشرات النبوة إلا الرؤيا الصالحة. ومعنى الحديث الوحي ينقطع بموته ولا يبقى ما يعلم منه ما سيكون إلا الرؤيا ـ انظر الزرقاني ٤/٣٥٣.

(٤١) سورة الشورى آية: ٥١.

بعض خَواصِّه، وهو من وَراءِ الحِجَاب فيسمع صوته ولا يرى شخصه، وذلك كما كلَّم موسى عليه السلام ويكلم الملائكة، وإما أن يرسل رسولاً وهذا الرسول قيل المراد به جبريل. فهذا الوحي من الملك المرسل خطاب منه للأنبياء يسمعونه لفظاً ويرونه عياناً. وهكذا كانت حال جبريل عليه السلام إذا نزل بالوحي على النبي ﷺ[٤٢] وقيل المراد بالرسول النبي، كما كلم أمم الأنبياء على ألسنتهم. فالوحي في اللغة يشمل ما ألقي في الروع مباشرة أو ما ألقي بواسطة الملك إلى الأنبياء والرسل. وما يحصل من الإعلام بواسطة الرمز، والإشارة، والكتابة كما يشمل الإلهام الغريزي، والإلهام البشري في اليقظة أو المنام.

وأما الإلهام فقد عَرَّفَه الإمام السُبْكِي في جَمْع الجوامع، بأنه إيقاع شيء في القلب يثلج له الصدر يخص به الله بعض أصفيائه. ثم يقول: وليس بحجة لعدم ثقة من ليس معصوماً بخواطره، ويعلل الجلال المحلى لعدم الثقة فيقول: «لأنه لا يأمن من دَسِيسة الشيطان في خَواطره، وهذا خلاف لبعض الصوفية الذين يقولون إنه حجة في حقه، . . . أما المعصوم كالنبي ﷺ فهو حجة في حقة وحق غيره إذا تعلق بهم كالوحي»[٤٣].

الوحي عند علماء الشرع

الوحي عند أهل الشرع ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

الأول: ما حصل بلسان الملك فوقع في سمعه بعد علمه بالمبَلغ بآية قاطعة، والقرآن من هذا القبيل. **والثاني**: ما وضح بإشارة الملك من غير بيان بالكلام. **والثالث**: بإلهام الله تعالى بأن أراه بنوره من عنده، والذين يرون الاجتهاد للأنبياء عليهم الصلاة والسلام من علماء الأصول، جعلوه قسماً رابعاً، وسموه وَحْياً خفيّاً، والأقسام الثلاثة الأول وحياً ظَاهِراً[٤٤].

وقد عرّفه بعض العلماء: «بأنه إعلام الله تعالى لِنَبِيٍّ من أنبيائه بحكم

---

(٤٢) انظر تفسير الكشّاف ٣/٤٧٥ والقرطبي ١٦/٥٣.

(٤٣) انظر جمع الجوامع بشراحه ٣/٣٩٨.

(٤٤) انظر جمع الجوامع بحاشية العطار ١/٢٠.

شرعي ونحوه»[٤٥]. وعرفه بعض آخر بأنه عرفان يجد الشخص من نفسه مع اليقين بأنه من قبل الله بواسطةٍ أو بغير واسطة، والأول بصوت يتمثل بسمعه أو بغير صوت[٤٦].

وهذا التعريف يشمل الأقسام الثلاثة التي جاءت في الآية المتقدمة، ووحي الله إلى أنبيائه قد روعى فيه المعنيان الأصليان لهذه المادة «وحي» وهما الخفاء والسُّرعَةِ. فهذا معنى المصدر، ويطلق على متعلقه وهو ما وقع به الوَحي أي الموحى به اسم مفعول، وهو ما أنزله الله تعالى على أنبيائه وعرفهم به من أنباء الغَيْبِ، والحِكَمِ، ومنهم أعطاه كتَاباً أي تشريعاً يكتب، ومنهم من لم يعطه[٤٧].

وقد خص الله بالوحي من اصطفاهم من البشر وفضلهم بخِطابه، وفَطَرَهم على معرفته، وجعلهم وسائل بينه وبين عباده يعرفونهم بمصالحهم، ويحرضونهم على هدايتهم ويأخذون بحجزاتهم عن النار، ويدلونهم على طريق النجاة، وكان فيما يلقيه عليهم من المعارف ويظهره على ألسنتهم من الخوارق، والأخبار الكائنات المغيبة عن البشر التي لا سبيل إلى معرفتها إلّا من الله بواسطتهم ولا يعلمونها إلّا بتعليم الله إيّاهم، وجعل لهؤلاء علامات يعرفون بها[٤٨].

مقصودنا بالوحي في هذا المقام

لقد تقدم أن لمادة «وحي» في اللغة عدة معان بمعنى الإشارة والرمز والكتابة والإلهام، ويجمع ذلك الخفاء والسرعة فهذا معنى المصدر ولست أريد الكلام عن المعنى المصدري وإنما قصدي من الوحي الموحى به بمعنى إسم المفعول والموحى به إلى الأنبياء هو كلام الله، وهو عندنا يتمثل في جميع الكتب السماوية الصحيحة، وعلى رأسها القرآن، ومن ذلك السنة الشريفة لأنها وحي

---

(٤٥) انظر الوحي المحمدي بحاشية الكلنبوي ١/ ١٠.

(٤٦) المصدر السابق.

(٤٧) المصدر السابق.

(٤٨) انظر مقدمة ابن خلدون ١/ ٣٤٥ ـ ٣٤٩.

أيضاً لقوله تعالى: ﴿وما ينطق عن الهوى إن هو إلّا وحْي يوحي﴾[49]. فالوحي المباشر هو القرآن، وغير المباشر هو السنة وكلاهما يسمى عند علماء الإسلام المنقول، ولذلك يجعلونه في مقابلة المعقول، فالوحي هو الخبر الصادق أي المخبر به قرآناً أو سنة.

وعندما أقول الوحي أقصد الخبر الصادق المنقول عن الله عن طريق الرسل، وعندما أقول العقل أعني القوة الإدراكية المتقدمة الذكر[50].

ونرمي في هذا المقام إلى بيان أن العقل والوحي لا تعارض ولا تنافر بينهما، أي لا تعارض بين ما أتت به العقول كوسيلة من وسائل المعرفة وبين ما جاء به الوحي، وإذا حصل تعارض أو تنافر إنما يكون ذلك عند انحراف التفكير واعوجاج طرقه فيتوهم التناقض أو التعارض، وفي هذه الحالة نقول أُسيء فهم العلاقة بين العقل والوحي.

فالعقل والوحي لهما في علاقاتهما اعتبارات متعددة من حيث دائرة الاختصاص، ومن حيث التعاون والمساعدة ومن حيث الحاكميَّة والمَحْكوميَّة في التشريع واعتبار المصالح. وعندما يساء فهم هذه العلاقات تترتب آثار سيئة تنعكس على الاعتقاد، والتفكير، والسلوك وما يترتب على ذلك من مفاسد ومساوىء ولا تصحح هذه المفاسد إلّا بإزالة ذلك الفهم لتلك العلاقات والرجوع بها إلى وضعها الطبيعي.

الاعتبار الأول من حيث دائرة الاختصاص: لو تَخيَّلنا دوائر مركزها الإنسان، ونهايتها ملكوت السموات والغيب المجهول الذي لا نستطيع تحديده بحد، فإننا نجد ثلاث دوائر بعد إلغاء دائرة الوجدانيات. **الأولى**: دائرة الحواس وهذه تختص بعالم المشاهدة والمادة، **والثانية**: دائرة العقل التي تبدأ من حيث تنتهي دائرة الحواس، ويقوم بعملية الربط بين الجزئيات بعد تلمس العِللِ والأسباب، ويأخذ من تلك الجزئيات كليات مجردة عن المادة. والدائرة الأولى

(٤٩) سورة النجم الآيات: ٣ـ٤.
(٥٠) انظر ص ٢٩٤.

تعتبر مقدمة للثانية كما تقدم بيان ذلك[٥١]. **والثالثة**: دائرة الوحي: وهي المحيط الذي لا شاطىء له ولا يعلم مَدَاه إلّا الله، ولا يستطيع العقل أن يجاريه في الغيب المجهول، ولكن يكون تابعاً له، ومتبعاً لهدايته في إدراك الحقائق الغيبية، لأن العقل محدود، وله مدى لا يتعداه ومع ذلك فإن العقل من جهة أخرى يعتبر أساساً يقوم عليه الوحي في إدراك الخطاب، والالزام بالتكاليف ولذلك إن عدم العقل عدم التكليف، والخطاب، والتبليغ بالوحي، كما أننا نجد كثيراً من جزئيات الموحى به يقوم العقل بربطها بكليات عامة عن طريق الإلحاق: وهو القياس، وإن عدم الوحي ضل العقل في ظلمات القصور والغرور والجهالة ولا يهتدى إلّا بالوحي.

جاء في كتاب المستصفى للغزالي: إن العقل يدل على صدق النبي، ثم يعزل نفسه، ويعترف بأنه يتلقى من النبي بالقبول ما يقوله في الله واليوم الآخر مما لا يستقل العقل بدركه، ولا يقضي أيضاً باستحالته، فقد يرد الشرع بما يقصر العقل عن الاستقلال بإدراكه، إذ لا يستقل العقل بإدراك كون الطاعة سبباً للسعادة في الآخرة وكون المعاصي سبباً للشقاوة، ولكنه لا يقضي باستحالته أيضاً، ويقضي بوجوب صدق من دلّت المعجزة على صدقه فإذا أخبر عنه صدق العقل به بهذا الطريق[٥٢].

وقال الأستاذ العقاد في كتابه الله: الواقع أن التسليم في المسائل الإلهية أمر يقتضيه العقل ولا يأباه لأن القياس إنما يكون فيما يقاس عليه، وما ليس له شبيه ولا مثل لا يقاس عليه، وإلّا كان القياس عرضه للخطأ والوهم والقصور، ونحن نقيس في الزمان الذي له ماضي وحاضر، وغيب مجهول فكيف نقيس أعمالنا على الموجود الأبدي، وليس في الأبد ماضي ولا حاضر ولا نقطة يجوز منها الابتداء، ولا يصير إليها الانتهاء[٥٣]. إن صفة العقل الإنساني فيما بعد الطبيعة لا تأتي بيقين واقعي، لأن العقل لا يستطيع أن يأتي بيقين إذا اجتاز مرحلة

---

(٥١) انظر ص ٢٩٨.

(٥٢) انظر المستصفى للغزالي ١/٦.

(٥٣) كتاب الله للأستاذ عباس محمود العقاد ص ١٧٢.

الإنسان ودائرته الحسية إلى دائرة أعلى منها فوقها، وكل ما يأتي عندئذٍ لا يخرج عن الظن والتخمين إذا العقل يحكم أنه محدد بالبيئة وبالمكان، والزمان والثقافة الخاصة. . . ولذلك لا يستطيع المحدود أن يتصور غير المحدود تصوراً تاماً، وكل ما يفعله أن يقيس وجوده على وجود نفسه وذلك ظن، وليس بيقين، ومن ثم يطالب «كانت» في فلسفته بإفساح مجال القلب للإيمان، وإبعاد العمل العقلي عن مجال الألوهية، وذلك ليس لأنه ينكر الألوهية بل لأنه يريد أن يبعد العقل البشري عن الظن والتخمين(٥٤).

ومما تقدم نصل إلى حقيقة، وهي أن العقل مهما كان لا يستطيع أن يدرك ما وراء عالم الشهادة إدراكاً يقينياً قاطعاً كإدراكه لعالم الشهادة، وعليه لا بد له من هَادٍ يهديه إلى الحق في ذلك المجهول والهادي هو الله بواسطة الوحي المنزل على المختارين من عباده وهم الرسل عليهم الصلاة والسلام. وإذا زعم أي عاقل أنه يعلم الغيب، فإننا نجْزم له بكذبه وافترائه، لأن أفضل خلق الله على الإطلاق، وأكملهم عقلاً وفطنة وهو الرسول عليه الصلاة والسلام لم يدَّع علم الغيب كما جاء ذلك في قوله تعالى: **﴿قل لا أقول لكم عندي خزائنُ الله ولا أعلم الغيب، ولا أقول لكم إني ملك إن أتبع إلّا ما يوحى إليّ﴾**(٥٥).

هذا فيما يتعلق بدائرة الاختصاص، وما تقدم لا يمنع من التعاون والمساعدة بينهما في مجال الالتقاء.

الاعتبار الثاني: أما في مجال التعاون والمساعدة بين الوحي والعقل فإن العقل يعتبر أساساً للوحي في فهم الخطاب وإلزام الأمر والنهي، أما من حيث التكاليف فالأمر ظاهر. لأن، الاجماع حاصل على أن فاقد العقل لا تكليف عليه وأما تلقي الخطاب وتبليغه للغير فالرسل جميعاً في قمة الكمال العقلي. ولولا ذلك لما استطاعوا تلقي ما ينزل إليهم من وحي بدقة وحفظ، ويبلغونه للأمم بصدق وأمانة، وضبط وصيانة عن الخلط والنسيان، يساعد في هذا ما حباهم الله به من فطنة وعصمة.

---

(٥٤) انظر الفكر الإسلامي الحديث للدكتور محمد البهي ص ٢٨١، ٢٨٢.

(٥٥) سورة الأنعام آية: ٥٠.

وأن جميع من أرسلوا إليهم لو لم يكونوا عاقلين لما حصل منهم فهم الخطاب، وقد عرض القرآن جزئيات الكون في كثير من الصور وطلب من الإنسان استعمال حواسه وعقله ليصل إلى الحقيقة المطلوبة، وقد قدمنا أنواعاً من الآيات الكونية لإرشاد العقول وهدايتها إلى الحق وإلى طريق مستقيم[٥٦]. فالعقل في حاجة إلى الوحي والوحي في حاجة إلى العقل، ولا يستغني أحدهما عن الآخر. ولا تناقض ولا تنافر بينهما إلّا في أذهان الناس وفي بادىء الرأي.

الاعتبار الثالث: من حيث الحاكمية والمحكومية في التشريع واعتبار المصالح فالعقل محكوم، والوحي حاكم بمعنى أن ما أتى به العقل من معارف في مجال عالم الغيب وما أدركه من مصالح في عالم المادة يخضع لحاكميه الوحي فإن وافقه فيها ونعمت، وإلا فالقول قول الوحي لأنه أشمل وأكبر إحاطة.

ولكن هذا لا يمنع من أن للعقل دوراً عظيماً في رد الأشتات من الأحكام الشرعية الجزئية المستحدثة إلى أصول تجمعها بواسطة العلل والأسباب، ومعرفة مقاصد الشارع وحكمه، ولكن ليس للعقل حق الاستقلال بإدراك الأحكام الشرعية والمصالح الدنيوية.

قال الشاطبي: إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية، فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعاً، ويتأخر العقل فيكون تابعاً فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرّحه النقل[٥٧].

فالشاطبي يرى تبعية العقل للوحي لأنه لو جاز له تخطي مأخذ النقل لم يكن للحد الذي حده النقل فائدة ولأن العقل لا يحسن ولا يقبح، ولأنه لو جاز للعقل تخطي النقل لجاز إبطال الشريعة به.

فالعقل لا يوجب شيئاً ولا يحرّمه، لأن الوجوب والتحريم هما يخضعان لتقدير المصالح والمفاسد وقد اختص الله بالإيجاب والتحريم فالعبرة بما جاء به الشرع[٥٨].

---

(٥٦) انظر ص ٢٨٢.

(٥٧) انظر الموافقات ١/٨٧ ـ ٨٨.

(٥٨) انظر الموافقات ١/٨٧ ـ ٨٨ والدين الخالص ١/١٤٣.

ويرى الدكتور عبد الحليم محمود أن الصلة بين العقل والوحي تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

الأول: جاء الدين هادياً للعقل في مسائل معينة. هي ما وراء الطبيعة. أي العقائد الخاصة بالله سبحانه وتعالى وبرسله وباليوم الآخر، وبالغيب الإلهي على وجه العموم.

الثاني: في مسائل الأخلاق أي الخير والفضيلة، وما ينبغي أن يكون عليه السلوك الإنساني ليكون الشخص صالحاً.

الثالث: في مسائل التشريع الذي ينظم به المجتمع وتسعد به الإنسانية، وجاء الدين هادياً للعقل في هذه المسائل بالذات، لأن العقل إذا بحث فيها مستقلاً بنفسه، فإنه لا يصل فيها إلى نتيجة يتفق عليها الجميع، ومعنى ذلك أنه لو ترك الناس وعقولهم في هذه المسائل فإنهم يختلفون، ويتفرقون فرقاً عديدة، ويتنازعون ولا ينتهي الأمر بهم إلى الوحدة والانسجام وإلى الهدوء والطمأنينة[٥٩]. فالعقل البشري ذو استعداد محدود فلا يتعداه، وتحيط به الأهواء والشهوة[٦٠].

نأخذ مما تقدم أن العقل ليست له صلاحية الاستقلال في تلك المجالات الثلاثة بعيداً عن هداية الوحي، ولكن هذا لا يقلل من دور العقل العظيم في مجاله، وفي ظل هداية الوحي. فهو يربط بين عالم الشهادة وعالم الغيب، وبين الحاضر والماضي. والمستقبل، وبين الأجزاء لاستخراج الكل، ومع ذلك فهو محكوم للوحي وخاضع لتوجيهه وهدايته.

وإذا أمعنا النظر في علاقة الحاكم والمحكومين في ميدان الأنظمة البشرية، نجد ثلاثة أنماطٍ:

النوع الأول: يتغلَّب فيه جانب الحاكم حتى يصل إلى درجة إلغاء شخصية

---

(٥٩) انظر الإسلام والعقل ص ٩ ـ ١٠.

(٦٠) انظر الإسلام عقيدة وشريعة ٢٨ ـ ٨٣ـ والعرف والعادة في رأي الفقهاء ص ٣١.

المحكومين في مجال الشورى، والمشاركة بالرأي في إدارة شؤون البلاد. وهذا يمثل الأشكال الاستبدادية.

والنوع الثاني: يتغلب فيه جانب المحكومين حتى تصل العلاقة إلى درجة الاستخفاف بمكانة الحاكم، وعدم احترامه كمسؤول يقوم بأهم وظيفة في جلب المصالح، ودفع المضار، وهذا يمثل الغوغائية والفوضوية، وهذان النوعان كلاهما شر ولا خير فيهما لحياة الجماعة والأفراد.

والنوع الثالث: يكون فيه التوازن ظاهراً بيناً في علاقة الحاكم والمحكومين، وذلك عندما يعرف كل من الحاكم والمحكومين حدوده المرسومة له، والمسؤولية التي يطلب منه أداؤها، وأهمية الشورى ودورها في مساعدة الحاكم وارتياح المحكوم، ويسود الاحترام المتبادل بينهما ليصلوا بذلك إلى غاية واحدة هي سعادة الأمة في الدنيا والآخرة. وهذا هو النظام الذي يعتبر أقرب إلى الكمال البشري، ولذلك أوجبه الإسلام على الأمة الإسلامية، فأمر بالشورى، وطاعة الحاكم ما أطاع الله ورسوله، وإقامة العدل بين الناس، وتأدية الأمانة إلى أهلها.

ولو جاز لنا قياس علاقة العقل بالوحي على ما تقدم من علاقة الحاكم بالمحكوم، لوجدناها شبيهة بذلك. وموقف المفكر من هاتين الوسيلتين للمعرفة يتمثل فيما يأتي: إما الاعتداد بالوحي دون العقل، وإما الاعتداد بالعقل وعدم المبالاة بالوحي، وأما محاولة التوفيق بينهما(٦١).

والمبالغة في إحدى الوسيلتين هي التي أوقعت كثيراً من الفرق الاسلامية في الصراع والنزاع سواء كان ذلك بين أهل السنة والاعتزال أو بين أهل الشريعة وأهل الفلسفة، وبين أهل التصوف وغيرهم، وبين أهل الرأي، وأهل الحديث، والتاريخ الإسلامي مليء بألوان النزاع الفكري.

ولكن ليس هناك في الإسلام أصل ديني يستحيل في العقل تصوره على عكس ما في المسيحية اليوم كما أنه ليس هناك عقل فوق الدين، وإنما هنالك دين

---

(٦١) انظر كتاب الدين والفلسفة لمحمد يوسف موسى ٤٦ ـ ٤٧.

مطابق للعقل. وعقل مساعد للدين فالعقل السليم لا يتجاوز حدوده، وما ينبغي له، وهناك أشياء لا بد فيها من الوحي، وهي ما لا يستقل بإدراكها.

وخلاصة القول أن العقل والوحي كلاهما ضروري للإنسان، وهما متعاونان وكل واحد يساعد الآخر، ولكن الوحي له اليد الطولى والكلمة الأخيرة، في المسائل الغيبية، وتقدير المصالح في ميدان الأخلاق والتشريع، وإساءة فهم العلاقة بينهما أو الجهل بمجال كل واحد يولد الانحراف في التفكير والاعتقاد والسلوك، ويؤدي إلى النزاع والشقاق بين أفراد الأمة الواحدة ويجعلهم طوائف، وأحزاباً. ولا يمكن إصلاح ذلك الانحراف إلا بالرجوع إلى تحديد مجال كل واحد وعدم المجاوزة به إلى غيره.

المبحث الثاني: طريقا المحافظة على العقل من جانب الوجود، ومن جانب العدم

الطريق الأول: المحافظة على العقل من جانب الوجود

لقد قلنا من قبل إن الله كرم الإنسان وفضله على كثير من مخلوقاته، وميّزه عن الحيوانات الأخرى بالعقل. قال الزمخشري: كرمه بالعقل، والنطق، والتمييز والخط والصورة الحسنة، والقامة المعتدلة وتدبير أمر المعاش والمعاد[٦٢].

وقال القرطبي: والصحيح الذي يعول عليه أن التفضيل إنما كان بالعقل الذي هو عمدة التكاليف، وبه يعرف الله ويفهم كلامه، ويوصل إلى نعيمه، وتصديق رسله، إلّا أنه لما لم ينهض بكل المراد من العبد بعث الرسل، وأنزلت الكتب فمثال الشرع الشمس، ومثال العقل العين فإذا فتحت، وكانت سليمة رأت الشمس، وأدركت تفاصيل الأشياء[٦٣] ووصف الإمام الغزالي: العقل بأنه آلة الفهم، وحامل الأمانة ومحل الخطاب والتكليف، وملاك أمور الدين والدنيا، وبأنه أشرف صفات الإنسان[٦٤].

---

(٦٢) انظر تفسير الكشّاف ٢/٤٥٨.

(٦٣) انظر القرطبي ١٠/٢٩٤.

(٦٤) انظر شفاء الغليل ١٠٣ وإحياء علوم الدين ١/١٣.

فالعقل هو الميزة المفضلة للإنسان على غيره، وهو قيمة عليا، وخاصة عظيمة في كيان الإنسان وحقيقته. ومصلحة كلية تجب المحافظة عليها، والمحافظة إما أن تكون من جانب الوجود، وإما أن تكون من جانب العدم، والمحافظة على مصلحة العقل من جانب الوجود تكون بما يحافظ على النفس به من غذاء وكساء، ومسكن من حيث أنه داخل في حقيقة النفس من جهة، والعقل السليم في الجسم السليم، وقد تكلمت على ذلك في فصل المحافظة على النفس. ولذلك نكتفي بما تقدم هناك، ونتكلم على المحافظة من حيث وجوب التعليم.

التعليم من وسائل المحافظة على العقل

لقد جعل الله التعليم من الأمور المطلوبة من كل رجل أو امرأة، وجعل العلماء أفضل من الجهلاء، وحث على طلب العلم، وفائدة التعليم هي تمرين العقل على إدراك الحقائق، وعمقه، لأن التعليم عبارة عن نقل خبرات السابقين وأخبارهم وقصص حياتهم، ومن ذلك تؤخذ المعارف والعبر، فالعقل البشري كما يحتاج في نموه وبقائه إلى الغذاء فإنه يحتاج أيضاً إلى العلم والمعرفة وهو كالمرآة كلما زاد الاهتمام بتنظيفها من الغبار والأدران كانت أحسن حالاً في تأدية وظيفتها المطلوبة منها كما ينبغي.

فالتعليم مهمته صقل العقل وتمرينه على سرعة الإدراك وربط الأسباب بالمسببات والعلل بالمعلومات، وبذلك يكون إدراكه دقيقاً، وعميقاً، وهذا من الأمور الواضحة. والفرق ظاهر بين من له علم بأسباب الظواهر الكونية والجاهل بها، وذلك كما في ظاهر الرعد والبرق، والكسوف، وعندما ظهرت السينما اعتقد بعض العوام أنها من صنع الجنون لعدم معرفة تفسير مثل هذه الظاهرة لأنهم لم يعرفوا شيئاً عن خواص الضوء وقوانينه.

ونسبة لقيمة التعليم وأثره في تقويم العقول حرص الإسلام على أن يجعله فريضة على كل مسلم ومسلمة، ولو كان بأبعد البلدان عن بلاد الإسلام، وجعله ضالة المؤمن أنّى وجدها أخذها، ولم يربطه بلُقْمة العيش، ولا بطلب الجاه والسلطان وإنما لتحرير عقل الإنسان من ظلمات الجهل،

والخرافة والأوهام، ليكون العقل البشري حراً طلِيقاً يسبح في ملكوت السموات والأرض: في عالم الشاهدة أو عالم الغيب بإرشاد الوحي وهدايته.

وقد قسم علماء الإسلام العلم إلى ما يجب تعليمه عل كل مكلف سواء كان ذكراً أو أنثى، ويطلق على هذا القسم فرض عين وإلى ما لا يجب تعليمه على كل مكلف، بل يجب على الأمة عامة، ويسقط الوجوب بفعل البعض وهذا النوع يسمى فرض كفاية(٦٥).

وإذا أمعنا النظر في النوعين نجد أن النوع الأول يتعلق بالإنسان من حيث تقْويمه، وتَهْذيبه، وجعله في أحسن تقويم، وذلك كوجوب الإيمان بالله، وإقامة الصلاة ومعرفة أحكام صحتها وبطلانها وكذلك الزكاة والحج والصوم، ونحو ذلك مما يلزم لوقوع الأفعال الإنسانية على حسب مقتضى الشرع، مثل قواعد البيع والشراء بالنسبة لمن يريد العمل بالتجارة.

وأما النوع الثاني: فإنه يتعلق بتحسين البيئة الإنسانية بإصلاح أحوال المعاش من غذاء، وكساء، ومسكن، وفيما يدفع عن الجماعة الأضرار والمفاسد كالجهاد والأمر بالمعروف، فإن تَعَلُّم أساليب القتال لا تجب على كل مسلم ومسلمة، بل تجب على جماعة المسلمين على وجه العموم وإذا قام بها بعضهم سقطت عن الباقين، وكذلك العلم بأساليب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكل ما يتعلق بالمصلحة الاجتماعية العامة.

فرض العين وفرض الكفاية

فرض العين: هو ما طلب الشارع حصوله من كل فرد من أفراد المكلفين كالصلاة، والصيام، والزكاة، والحج وترك شرب الخمر، والكف عن الزِّنى والقتل، فهذا ونحوه مطلوب من كل واحد أن يأتي به، وإذا قام به البعض لا يسقط عن الباقين.

وأما فرض الكفاية: وهو ما طلب الشارع حصوله من مجموع المكلفين، لا من جميعهم كالجهاد في سبيل الله، وإنقاذ الغريق ورد السلام، والأمر

---

(٦٥) انظر القرطبي ٨/٢٩٥.

بالمعروف، والنهي عن المنكر، فهذا إذا قام به البعض يسقط عن الباقين، وفي كونه متعلق بطائفة من الناس أو بكل الناس خلاف بين الأصوليين(٦٦).

والفرق بين فرض العين وفرض الكفاية يرجع إلى أن أفعال الإنسان قسمان، منها ما تتكرر مصلحته بتكرره، ومنها ما لا تتكرر مصلحته بتكرره، فالأول شرعه صاحب الشرع على الأعيان تكثيراً للمصلحة بتكرر ذلك الفعل كصلاة الظهر مثلاً فإن مصلحته الخضوع لله تعالى وتعظيمه ومناجاته والتذلل له، والمثول بين يديه، والتفهم لخطابه والتأدب بأدبه. وهذه مصالح تتكرر كلما تكررت الصلاة.

وأما الثاني فكإنقاذ الغريق إذا أنقذه إنسان فالنازل بعد ذلك في البحر لا يحصل شيئاً من المصلحة فجعله صاحب الشرع على الكفاية نفياً للعبث في الأفعال، وكذلك كسوة العريان وإطعام المحتاج إلى الطعام، ودفع الظلم عن المظلوم فهذا هو ضابط القاعدتين العيني والكفاية وبه تعرفان(٦٧).

بعض ما جاء في فضل العلم والعلماء في القرآن والسنة وأقوال بعض الأئمة

فقد بين القرآن في كثير من آياته فضل العلم والعلماء وجاء في السنة كذلك، وهذا يدل على قدر اهتمام الإسلام بالتعليم.

فمن الآيات التي تدل على فضل العلم والعلماء قوله تعالى: **﴿قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون﴾**(٦٨) وقوله: **﴿وقل رب زدني علما﴾**(٦٩) وقوله: **﴿إنما يخشى الله من عباده العلماء﴾**(٧٠) وقوله: **﴿يرفع الله الذين آمنوا منكم، والذين أتوا العلم درجات﴾**(٧١) وقوله: **﴿شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائماً بالقسط لا إله إلا هو العزيز الحكيم﴾**(٧٢) إلى غير ذلك من الآيات الواردة في هذا الموضوع.

---

(٦٦) انظر الأسنوي ١/٦٦.

(٦٧) انظر الفروق للقرافي ١/١١٦.

(٦٨) سورة الزمر آية: ٩

(٦٩) سورة طه آية: ١١٤

(٧٠) سورة فاطر آية: ٢٨.

(٧١) سورة المجادلة آية: ١١.

(٧٢) سورة آل عمران آية: ١٨.

فهي تدل على مكانة العلم ومكانة العلماء، وذلك لأن الله سبحانه وتعالى نفى التسوية بين العالم وغيره، وعلم نبيه الكريم الدعاء بزيادة العلم وحصر خشيته في العلماء دون غيرهم، ورفع الذين آتوا العلم درجات ووضع العلماء بعد الملائكة الذين لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون. فهذا كله يدل على فضل العلم والعلماء.

وقال ﷺ «من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين»[٧٣] وقال «إن الملائكة لتضع أجنحتها لطالب العلم رضاء بما يصنع»[٧٤] وقال «إن الله وملائكته، وأهل السموات والأرض حتى النملة في حجرها، وحتى الحوت في الماء ليُصلُّون على معلِّم الناس الخير»[٧٥] وقال «طلب العلم فريضة على كل مسلم»[٧٦] وغير ذلك مما جاء في فضل العلم.

أما ما جاء على لسان بعض الأئمة. فقد روي عن الإمام الشافعي وأبي حنيفة أنهما قالا: إن لم يكن الفقهاء العاملون أولياء الله، فليس لله ولي، وقال الشافعي طلب العلم أفضل من صلاة النافلة، وقال من طلب الدنيا فعليه بالعلم، ومن طلب الآخرة فعليه بالعلم. وقال من لا يحب العلم لا خير فيه، فلا يكون بينك وبينه معرفة، ولا صداقة وقال من تعلم القرآن عظمت قيمته، ومن نظر في الفقه نبل قدره، ومن نظر في اللغة رق طبعه، ومن نظر في الحساب جزل رأيه، ومن كتب الحديث قويت حجته، ومن لم يصن نفسه لم ينفعه علمه[٧٧].

فهذا يدل على عظمة العلم وقدره في نظر علماء الإسلام، وقد اهتم كثير منهم بالكتابة في التعليم وطرقه وآدابه وأغراضه، ومراتبه، ولا نستطيع إحصاء من كتبوا في هذا الموضوع، ولكننا نختار من بينهم القابسي، والإمام الغزالي، وابن خلدون، ونعرض ملخصاً لرأي كل واحد، ونصل بذلك إلى مقصدنا من التعرض للتعليم.

---

(٧٣) رواه الأربعة انظر التاج الجامع للأصول ١/٦١.

(٧٤) رواه أبو داود، والترمذي انظر التاج الجامع للأصول ١/٦٣.

(٧٥) رواه الترمذي عن أبي أمامه الباهلي.

(٧٦) أورده السيوطي في الجامع الصغير ٢/٩٧ ط التجارية الكبرى.

(٧٧) انظر المفيد في أدب المفيد والمستفيد ص ٦، ٧.

ضرورة التعليم وأهدافه

لقد اتفقت كلمة علماء الإسلام على أن التعليم ضروري لجميع الناس، وأن التعليم له أهداف، ومن هؤلاء العلماء القابسي، والغزالي، وابن خلدون فهؤلاء العلماء لهم اهتمام عظيم بالتربية والتعليم فنعرض جوانب من آرائهم في التعليم.

القابِسي[٧٨]: ذهب القابسي - في كتابه الرسالة المُفصِّلة لأحوال المتعلمين، وأحكام المعلمين والمتعلمين - إلى أن التَّعليم لا بدَّ منه لجميع أبناء المسلمين لا فرق بين أبناء الفقراء والأغنياء، وأن أئمة المسلمين في صدر هذه الأمة ما منهم إلّا من قد نظر في جميع أمور المسلمين بما يصلحهم في الخاصة والعامة، ومع ذلك قال القابسي لم يبلغنا أن أحداً منهم أقام مُعلِّمين يعلمون للناس أبناءهم من صِغَرِهم في الكتاتيب، ويجعلون لهم ذلك نصيباً من مال الله عزّ وجلّ كما صنعوا لمن كلفوه القيام للمسلمين في النظر بينهم في أحكامهم والآذان لصلاتهم في مساجدهم مع سائر ما جعلوه حفظاً لأمور المسلمين، وحيطة عليهم[٧٩].

فهل هذا غفلة من أئمة المسلمين، أو نسيان منهم لأمر لا بدَّ منه؟ يجيب القابسي بأن ذلك ليس غفلة أو نسياناً منهم بل لأنهم رأوا أنه شيء يختص أمره كل إنسان في نفسه إذا كان ما يعلمه المرء لولده فهو من صلاح نفسه المختص به فأبقوه عملاً من أعمال الآباء، لا ينبغي أن يحمله عنهم غيرهم إذا كانوا مطيقيه.

وإذا كان أئمة المسلمين تَرَكوا النظر في أمر تعليم أولاد المسلمين لآبائهم، وكان مما لا بدَّ منه للمسلمين أن يفعلوه في أولادهم ولا تطيب أنفسهم إلّا على ذلك، واتخذوا لأولادهم معلماً يختص بهم، ويداومهم، ويرعاهم حسب ما يرعى

---

(٧٨) اسمه أبو الحسن علي بن محمد بن خلف المعروف بالقابسي القيرواني، وفيات الأعيان لابن خلكان، وترجم له السيوطي في طبقات الحفّاظ فقال القابسي الحافظ المحدث الفقيه الإمام علّامة المغرب أبو الحسن علي بن محمد بن خلف المعافري القروي. طبقات الحفاظ للسيوطي، وهو من علماء القرن الثالث الهجري ولد سنة ٣٢٤ هـ وتوفي سنة ٤٠٣.

(٧٩) انظر الرسالة المفصلة تحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهواني ٢٩٢.

المعلم صبيانه، ومن المستعبد أن يوجد من الناس من يتطوع للمسلمين، فيعلم لهم أولادهم ويحبس نفسه عليهم ويترك التماس معايشه، وتصرفه في مكاسبه، وفي سائر حاجياته[٨٠].

ولذلك يرى القابسي أنه يصحُّ للمسلمين أن يستأجروا من يكْفيهم تعْليم أولادهم، ويلازمهم لهم، ويكتفي بذلك عن تشاغله بغيره، ويكون هذا المعلم قد حمل عن آباء الصبيان مؤونة تأديبهم، ويبصرهم استقامة أحوالهم، وما ينمي لهم في الخير أفهامهم ويبعد عن الشر مالهم، وهذه عناية لا يكثر المتطوعون بها.

ولو انتظر من يتطوع معالجة تعليم الصبيان القرآن لضاع كثير من الصبيان، ولما تعلم القرآن كثير من الناس، فتكون هي الضرورة القائدة إلى السقوط في فقد القرآن من الصدور، والداعية التي تثبت أطفال المسلمين على الجهالة فلا وجه لتَضْيِيق ما لم يأت فيه ضِيق، ولا يثْبت فيه عن الرسول عليه السلام ما يدل عل التنزه عنه[٨١].

فتعليم الأولاد لا بدَّ منه في نظر القابسي، ومسؤولية ذلك تقع على الآباء، وليس من صفة المؤمن أن يترك ابنه فريسة للجهل، ولو فعل ذلك تَهاوُناً لجُهِّلَ وقُبِّح ونُقِّصَ حَاله إذا كان ذلك من قِلَّة ذات اليد، فيكون مَعْذوراً حسب ما يثبتُ من صحَّة عذره.

فإن لم يكون للوالد مال، وكان للولد مال لا يدعه أبوه إن كان حيًّا، أو وصية إن كان ميتاً، بل يدخله الكتاب، ويؤاجر المعلم على تعليمه القرآن من ماله حسب ما يجب، فإن لم يكن لليتيم وصيّ، نظر في أمره حاكم المسلمين، وسار في تعليمه سيرة أبيه أو وصيه، وإن كان ببلد لا حاكم فيه نظر له في مثل هذا لو اجتمع صالحو ذلك البلد على النظر في مصالح أهله، فالنظر في هذا اليتيم من تلك المصالح، وإن لم يكن لليتيم مال فأمه، أو أولياؤه الأقرب

---

(٨٠) انظر الرسالة المفصلة ٢٩٢ ملحقة بكتاب التربية والتعليم في الإسلام.
(٨١) انظر المصدر السابق ٢٩٤.

فالأقرب به، فإن تطوع غيرهم بحمل ذلك عنهم فله أجره، وإن احتسب فيه المعلم لله جل وعز، وصبر على ذلك فأجره ـ إن شاء الله ـ يضعف له ذلك إذ هي صنعته التي يقوم منها معاشه، فإذا آثره على نفسه استأهل حظاً وافراً من أجور المؤثرين على أنفسهم[٨٢].

فالتعليم في نظر القابسي لا بد منه لجميع الناس وفي جميع الأحوال ويؤخذ من كلامه أنه يقول بإلزاميّة التّعْليم، لأنه يرى وجوب تعليم الأطفال مهما كانت الحال.

وتعليم الأنثى في نظره لا بدَّ منه فيما يرجع إلى إصلاحِها من قرآن أو علم، وأما تعلمها الشِّعر ونحوه فهو مخوف عليها منه، وإنما تعلم ما يرجى لها صلاحه، ويؤمن عليها من الفتنة، وسلامتها من تعلّم الخط أنجى لها، ففي نظره الإناث يعلَّمْن ما فيه خيرهن، وصلاحهن، وصرْف ما فيه افتتان عنهن.

الغرض من التعليم عند القابسي: يرى الدكتور أحمد فؤاد الأهواني أن علماء المسلمين جميعاً جعلوا الغاية من التعليم غاية دينية وأكدوا هذه الغاية تأكيداً لا يقبل الشك، وإذا كان بعضهم وجد أن التعليم يحقق أغراضاً اجتماعية، أو عقلية، أو مادية فإن هذه الغايات الأخيرة تأتي في المرتبة بعد الغاية الدينية وليست مقصودة لذاتها، ولم يفتهم النص على إيثار الدين على الدنيا في جميع الأحوال[٨٣].

والقابسي لم يذكر إلّا الغرض الديني، أو ما يعود إلى أمر الدين.

ونأخذ مما تقدم أن القابسي يرى ضرورة تعليم جميع أولاد المسلمين، وفي جميع الأحوال. وأن المسؤول الأول عن ذلك الآباء، وهذا على حسب مقتضى عصره، وأن أجرة المعلم جائزة لأنها لو لم تجز لترتب على ذلك ضياع أطفال المسلمين تحت ظلمات الجهل، وقلة حفظة القرآن، لأن من يتطوع بذلك قليل، وأن الأجرة تكون على الآباء أو في مال الصبي، أو في مال أمه،

---

(٨٢) انظر المصدر السابق ٢٩٢.

(٨٣) انظر التربية والتعليم في الإسلام ٩٨.

أو أقربائه، أو على جماعة المسلمين، ومن يتطوَّع بتعليم من لا عائل له، له أجر مضاعف عند الله، وفي نظره أن الأنثى تعلم ما يصلح حالها، ويصرف عنها ما يعرضها للافتتان من شعر أو خط.

وإن الغاية العظمى في التعليم عنده إنها ترجع إلى معرفة أمور الدين، وكل ما عدا ذلك يرجع إلى هذا المقصود الأسمى.

الغزالي: ذهب الإمام الغزالي إلى أن العلم أفضل الأمور، وأن تعلمه طلبا للأفضل، وأن تعليمه إفادة للأفضل، ويوضح ذلك بأن مقاصد الخلق مجموعة في الدين والدنيا، ولا نظام للدين إلا بنظام الدنيا، فإن الدنيا مزرعة الآخرة، وهي آلته الموصلة إلى الله لمن اتخذها آلة وممراً، ولم يتخذها وطناً ومستقراً، وليس ينْتظم أمر الدنيا إلّا بأعمال الآدميين وأعمالهم وصناعاتهم تنحصر في ثلاثة أقسام(٨٤):

القسم الأول: أصول لا قوام للعالم دونها، وهي أربعة: الزراعة وهي للمطعم، والحياكة وهي للملبس، والبناء وهو للمسكن، والسياسة وهي للتأليف والاجتماع والتعاون على أسباب المعيشة وضبطها.

الثاني: ما هي مهيأة لكل واحدة من هذه الصناعات وخادمة لها كالحدادة، فإنها تخدم الزراعة، وجملة من الصناعات بإعداد آلاتها، وكالحلاجة والغزل فإنها تخدم الحياكة بإعداد محلها.

الثالث: ما هي مزيِّنة للأصول. ومرتبة لها كالطحن والخبز للزراعة، وكالقصارة والخياطة للحياكة، وذلك بالإضافة إلى قوام العالم الأرضي مثل أجزاء الشخص الآدمي بالإضافة إليه، فإنها ثلاثة أضرب: أصول كالقلب، والكبد، والدماغ وخادمة لها كالمعدة، والعروق، والشرايين، والأعصاب والأوردة، ومزينة كالأظفار، والأصابع والحاجبين(٨٥).

وأشرف هذه الصناعات ـ في نظر الغزالي ـ أصولها الأربعة، وأشرف

---

(٨٤) انظر الإحياء ١/١٢ والرسالة الدينية ٢٤.

(٨٥) المصدر السابق ١/١٢.

الأربعة السياسة للتأليف، والاستصلاح ولذلك تستدعي هذه الصناعة من الكمال ما لايستدعيه غيرها، من يتكفل بها يستخدم سائر الصنائع، ويحتكم عليهم، ويعني الغزالي بالسياسة استصلاح الخلق بإرشادهم إلى الطريق المستقيم المنجي في الدنيا والآخرة، وهي على أربع مراتب.

الأولى: وهي العليا، سياسة الأنبياء وحكمهم على الخاصة والعامة جميعاً ظاهرهم وباطنهم. **والثانية**: سياسة الخلفاء والملوك، والسلاطين، وحكمهم على الخاصة والعامة جميعاً لكن على ظاهرهم لا على باطنهم، **والثالثة**: سياسة العلماء بالله ويدينه الذين هم ورثة الأنبياء، وحكمهم على باطن الخاصة فقط، ولا يرتفع فهم العامة إلى الاستفادة منهم، ولا تنتهي قوتهم إلى التصرف في ظاهرهم بالإلزام والمنع. **الرابعة**: الوعاظ، وحكمهم على بواطن العامة **فقط**(٨٦).

فالتعليم الضروري عند الغزالي يشمل علوم الدِّين والدنيا لأن نظام الدين لا يقوم بغير نظام الدنيا، والدنيا مزرعة الآخرة، وآلة موصلة إلى الله وهو غاية الغايات، فيدخل جميع العلوم اللاَّزمة للمصالح الدنيوية والأخروية. وقسم العلوم إلى علوم مقصودة بالذات، وعلوم خادمة للمقاصد الأصلية، وعلوم مزينة لها، كما أن أجزاء جسم الإنسان تختلف في الأهمية بالنسبة لحياته، فمنها ما هو أصل، ومنها ما هو خادم، ومنها ما هو بمثابة التَّحسين والتَّزيين.

وأفضل المعلومات وأعلاها وأشرفها هو الله الصانع المُبدع الحق الواحد وهذا العلم ضروري واجب تحصيله على جميع العقلاء كما قال عليه الصلاة والسلام «طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة»(٨٧) وهذا العلم لا ينفي سائر العلوم، بل لا يحصل إلا بمقدمات كثيرة وتلك المقدمات لا تنتظم إلاّ من علوم شتى، وهذه المقدمات التي تجري منه مجرى الآلات كعلم اللغة والنحو، وعلم الخط.

---

(٨٦) انظر الإحياء ١/١٥ والرسالة الدينية ٢٤ ـ ٢٥.

(٨٧) ورد في إحياء علوم الدين للإمام الغزالي ١/١٣.

وإلى جانب ذلك فالعلم فضيلة في ذاته وعلى الإطلاق من غير إضافة، فإنه وصف كمال الله سبحانه وتعالى، وتعرف فضيلة العلم بثمرته، وهي القرب من الله أما في الدنيا فالعز والوقار(٨٨).

والغزالي يقسم العلم إلى ما هو فرض عينيّ على كل مسلم، اعتقاداً وفعلاً، وتركاً أي: اعتقاداً بالله، وفعلاً بما أمر به وتركا لما نهى عنه، وإلى ما هو فرض كفايَة، فهو كل علم لا يستغنى عنه في قوام أمور الدنيا كالطِّب إذ هو ضروري في حاجة بقاء الأبدان، والحساب، فإنه ضروري للمعاملات وقسمة الوصايا والمواريث(٨٩).

والغاية العليا من التعليم عند الغزالي: هي معرفة الله، ومعرفة أمره، ونهيه لأن طاعته تتوقف على معرفة ذلك، وفيما يتعلق بعلوم الدنيا، فكل ما كان له دخل في قوام الحياة فهو ضروري سواء أكان أصلاً أو خادماً أو محسناً ومزيناً. والغرض من التعليم عند الغزالي أشمل منه عند القابسي، وأن كليهما يتفقان في الغرض الأعلى والهدف الأسمى، وهو معرفة الله ومعرفة أمره ونهيه في المقام الأول.

ابن خلدون: ذهب ابن خلدون في مقدمته إلى أن النفس الناطقة للإنسان إنما توجد فيه بالقوة وأن خروجها من القوة إلى الفعل إنما هو بتجدد العلوم والإدراكات عن المحسوسات أولا ثم ما يكتسب بعدها بالقوة النظرية، إلى أن يصير إدراكاً بالفعل وعقلاً محضاً، فتكون ذاتاً روحانية، ويستكمل حينئذٍ وجودها، فوجب لذلك أن يكون كل نوع من العلم والنظر يفيدها عقلاً فريداً، والصنائع أبداً يحصل عنها، وعن ملكتها قانون علمي مستفاد من تلك الملكة(٩٠).

ولذا كانت الحنكة في التَّجْربة تفيد عقلاً، والملكات الصناعية تفيد عقلاً، والحضارة الكاملة تفيد عقلاً، لأنها مجتمعة من صنائع في شأن تدبير المنزل،

---

(٨٨) انظر الإحياء ١/١٥ والرسالة الدينية ٢٤ ـ ٢٥

(٨٩) انظر الرسالة الدينية ٤٨.

(٩٠) انظر المقدمة ص ٣٥٩.

ومعاشرة أبناء الجنس، وتحصيل الآداب في مخالطتهم، وثم القيام بأمور الدين واعتبار آدابها، وشرائطها، وهذه كلها قوانين تنظم علوماً فيحصل منها زيادة عقل[٩١].

وفي نظر ابن خلدون أن الكتابة من بين الصنائع أكثر إفادة للعقل، وذلك لأنها تشتمل على العلوم، والأنظار بخلاف الصنائع الأخرى، وبيان ذلك أن في الكتابة انتقالاً من الحروف الخطية إلى الكلمات اللفظية في الخيال، ومن الكلمات اللفظية في الخيال إلى المعاني التي في النفس، فيحصل لها ملكة الانتقال من الأدلة إلى المدلولات، وهو معنى النظر العقلي الذي يكسب العلوم المجهولة، فيكسب بذلك ملكة من التعقل تكون زيادة عقل، ويحصل به قوة وفطنة، وليس في الأمور لما تعوده من ذلك الانتقال، ويلحق بالكتابة الحساب فإن في صناعته نوع تصرف في العدد بالضم، والتفريق يحتاج فيه إلى الاستدلال كثيراً فيبقى متعود الاستدلال، والنظر وهو معنى العقل[٩٢].

ويرى ابن خلدون أن الإنسان يمتاز على الحيوان بالفكر الذي يهتدي به لتحصيل معاشه، والتعاون عليه بأبناء جنسه والاجتماع المهيّء لذلك التعاون، وعن هذا الفكر تنشأ العلوم، فيكون الفكر راغباً في تحصيل ما ليس عنده من الإدراكات، فيرجع إلى من سبقه أو زاد عليه بمعرفة أو إدراك أو أخذه ممن تقدمه من الأنبياء الذين يبلغون لمن تلقاه فيلقي ذلك عنهم.

فالتعليم ضروري، وطبيعي في البشر لحاجة الإنسان إلى معرفة العلوم المختلفة التي لا تتيسر بالفهم والوعي فقط بل بملكة خاصة، والحصول على هذه الملكة في العلم والفن يكون بالتعليم. وأيسر الطرق في الوصول إلى هذه الملكة عند ابن خلدون هو فتق اللسان بالمُحاورة، والمُناظرة في المسائل العلمية، فهو الذي يقرب شأنها ويحصل مرامها وطلاب العلم الذين يلازمون المجالس العلمية سكوتاً، لا ينطقون، ولا يفاوضون، ويكون همهم الحفظ أكثر

---

(٩١) المصدر السابق.

(٩٢) انظر المقدمة ٣٥٩ ـ ٣٦٠

من الحاجة مثل هؤلاء لا يحصلون على طائل من ملكة التصرف في العلم، والتعليم، وإذا حصل أحدهم نجد ملكته قاصِرةً في علمه، إن فاوَض، أو ناظَرَ أو علَّم، وما أتاهم القصور إلّا من قبل التعليم مع الظن بأن الحفظ هو المقصود من الملكة العلمية. وليس كذلك في الواقع[٩٣].

ويقرر ابن خلدون أن انتشار التعليم وتقدم العلم متوقفان على الحضارة، والمثال في ذلك: أن القيروان، وقرطبة كانتا حاضرتي المغرب والأندلس، واستبحر عمرانها وكان فيهما للعلوم والصنائع أسواق نافقة، ورسخ فيهما التعليم فلما خربتا انقطع التعليم من المغرب إلّا قليلاً. وإذا كان التعاون بين الأمم يحصل بتقدم الحضارة فإن التفاوت بين الناس أيضاً ناشيء عن حصول الملكات بواسطة التعليم على عكس ما يظنه بعض الناس من أن هذا التفاوت راجع إلى اختلاف في حقيقة الإنسانية[٩٤]، ويقسم ابن خلدون العلوم المتعارفة بين أهل العمران إلى صنفين: علوم مقصودة بالذَّات كالعلوم الشرعية والطبيعية والإلهية، وعلوم آلية ووسيلة لهذه العلوم كالعربية، والحساب وغيرهما للشرعيات، والمنطق للفلسفة، وينبغي أن يوجه الاهتمام إلى علوم المقاصد أكثر من وسائلها، ولهذا يجب على المعلمين لهذه العلوم الآلية أن لا يستبحروا في شأنها[٩٥].

وفي منهجه أن القرآن هو أول العلوم التي يتحتم تعليمها للصبي لأن تعليم الولدان للقرآن شعار من شعارات الدين أخذ به أهل الملّة، ودَرَجوا عليه في جميع أمصارهم لما يَسْبِق فيه إلى القلوب من رسوخ الإيمان، وصار القرآن بذلك أصل التعليم الذي ينبني عليه ما يحصل بعضاً من الملكات[٩٦].

فالتعليم عند ابن خلدون ضروري لأنه يخلق الملكة العقلية التي بها يتصرف الإنسان في أمور دينه ودنياه، وبهذا يمتاز الإنسان عن الحيوان، وتقدم العلم والتعليم مرتبطان بالحضارة الكاملة، وعن طريق الحصول على هذه الملكة

---

(٩٣) انظر المقدمة ٣٦٠ و ٣٦٢.

(٩٤) المصدر السابق.

(٩٥) انظر المصدر السابق ٣٧٤.

(٩٦) انظر المصدر السابق ٣٧٥.

يتفاوت الناس لا في الحقيقة الإنسانية كما يظنه بعض الناس، والتعليم بنوعيه النظري، والتجارب العملية يزيد في قوة العقل والفِطْنَةَ.

والعلوم منها ما هو مقصود بالذات، ومنها ما هو مقصود لغيره، وما كان مقصوداً بالذات تجدر العناية به أكثر من غيره وهذا يوافق تقسيم الغزالي العلوم إلى أصول وخادمة. إلّا أن الغزالي يجعل ما يتوقف عليه قوام الحياة من العلوم يعتبر من الأصول الضرورية، وليس قاصرة على الشرعيات كما يرى ابن خلدون.

ويتحتم على المسلمين أن يعلموا صِغَارهم القرآن قبل كل العلوم، لأن ذلك أدعى إلى رسوخ الإيمان في قلوبهم، وابن خلدون كغيره من علماء الإسلام يجعل الغاية العُلْيَا والهدف الأسمى من التعليم هو معرفة الله، ومعرفة ما به تكون طاعته، ولذلك صار القرآن أصلاً للتعليم الذي يَنبَني عليه، وما يحصل بعض الملكات، وسبب ذلك أن تعليم الصغر أشد رسوخاً، وهو أصل لما بعده وهذا مما أخذ به جميع المفكرين في الإسلام.

فالقرآن هو أول العلوم التي ينبغي أن يدرسها الصبيان بل هو المحور الذي يدور عليه التعليم في الكتاتيب[٩٧].

ووجه الضرورة في تعليم القرآن عند علماء الإسلام يرجع إلى أسباب كثيرة، فالقرآن كلام الله، وقد حَثّ الله العباد على تلاوته في غير آية مثل قوله تعالى: ﴿**إنّ الذين يَتلون كتاب الله، وأقاموا الصلاة، وأنفقوا ممّا رزقناهم سرًا وعلانية يرجون تجارة لن تبور**﴾[٩٨] وقد جمع الله بين تلاوة القرآن وإقامة الصلاة، والإحسان وهذه من أهم واجبات المسلم فالقرآن مرجع للمسلمين في معرفة الأصل الأول من أصول الدين وهو القرآن الكريم.

إلى جانب ذلك فإن الصَّلاة وهي ركن مهم من أركان الدِّين لا تتم إلّا بقراءة شيء من القرآن فيها، فمعرفة القرآن ضرورية لأداء الصلاة المفروضة، وأقل جزء من القرآن تصح به الصلاة عند المالكية هو الفاتحة[٩٩].

---

(٩٧) انظر التربية والتعليم في الإسلام للدكتور أحمد فؤاد الأهواني ص ١٦١.

(٩٨) سورة فاطر آية: ٢٩.

(٩٩) انظر المصدر السابق وانظر شرح الدرديري على مختصر خليل ١/١٠٤.

وقد حاول أبو بكر بن العربي أن يؤخر تعليم القرآن وأن يبدأ الصبي بتعليم الشعر والعربية ثم الحساب، فرّد ابن خلدون على ذلك بقوله «وهو لَعَمْري مذهب حسن إلّا أن العوائد لا تساعد عليه. ووجه ما اختصت به العوائد من تقديم القرآن إيثار التّبرك والثواب، وخشية ما يعرض للولد في جنون الصبا من الآفات والقواطع عن العلم فيفوته القرآن»[١٠٠].

وابن العربي قدم تعليم العربية والشعر على سائر العلوم، لأن الشعر ديوان العرب ويدعو إلى تقديمه وتعليم العربية في التعليم ضرورة فساد اللُّغة، ثم بعد تعليم اللغة والشعر ينتقل منه إلى الحساب فيمرّن فيه حتى يرى القوانين، ثم ينتقل إلى درس القرآن، فإنه يتيسر عليه بهذه المقدمة[١٠١].

لقد قلنا اتجه اهتمام علماء الإسلام إلى التعليم، وبيان فضل العلم، وكانت ثمرة هذا الاهتمام ظهور مؤلفات وكتابات تفوق الحصر وكلها تتفق في البواعث والهدف. وبعد عرض آراء بعض هؤلاء العلماء في التعليم والعلم نستخلص من ذلك الحقائق الآتية:

أولاً: هؤلاء العلماء متفقون على ضرورة التعليم لجميع الناس، وإن اختلفوا في اتساع دائرة ما هو ضروري، وما ليس بضروري، وأنهم متفقون على الهدف الأسمى للتعليم وهو الهدف الديني في المقام الأول، وهو التربية والتهذيب الخلقي والتقرب إلى الله ولذا يقول الغزالي ««على المعلم أن ينبه المُتَعلِّم على أن الغرض من طلب العلم التقرب إلى الله تعالى دون الرّياسة والمُباهاة»[١٠٢] «ومهما كان الأب يصون ولده عن نار الدنيا فبأن يصونه عن نار الآخرة أولى، وصيانته بأن يؤدبه ويهذبه ويعلمه محاسن الأخلاق»[١٠٣].

ثانياً: إن العلوم عندهم إلى قسمين: مقصود بالذات كما قال ابن خلدون أو أصول كما قال الغزالي، ومقصودة لغيرها كما قال ابن خلدون وخادمة ومحسنة

---

(١٠٠) انظر المقدمة ص ٤٧٧.

(١٠١) المصدر السابق ٤٧٧.

(١٠٢) انظر الإحياء ١/١٢ وما بعدها والرسالة الدّينية ص ٢٤.

(١٠٣) الإحياء ١/١٢ وما بعدها.

كما قال الغزالي، ويجب الاهتمام، بالعلوم المقصودة بالذات وما عداها خادم وتابع، ولا يقدم التابع على المتبوع، ولا الخادم على المخدوم، ولذا يجب تقديم العلوم الشرعية وعلى رأسها القرآن لأنه أصل الأصول وأساس لجميع علوم الدِّين.

ثالثاً: إن التعليم وإن اختلفت أهدافه وأغراضه وأنواعه إلّا أن هناك حقيقة تحظى باتفاق الجميع من متقدمين، ومتأخرين، بل تحظى باتفاق المسلمين وغيرهم وهذه الحقيقة: هي أن التعليم يجعل العقل في أحسن حالة وأجل صورة لاكتساب العلوم، والمعارف، مع الدِّقة في الإدراك وحسن التصرف في المعلومات والمعارف، لأن العقل آلة ووسيلة لتحصيل المعلومات كالمرآة فإنها وسيلة لعكس الصُوَر، والسكين آلة للقطع ونحوه. وكل ما كانت الآلة في صورة جيدة كانت أجدر بأداء وظيفتها.

قال ابن مسكويه في وصفه للعلوم والفضائل التي يأخذ الناس بها أنفسهم منذ الصبا «فمن اتفق له في الصبا أن يربى على أدب الشريعة، ويؤخذ بوظائفها، وشرائطها حتى يتعودها، ثم ينظر بعد ذلك في كتب الأخلاق، حتى تتأكد تلك الآداب، والمحاسن في نفسه، بالبراهين، ثم ينظر في الحساب، والهندسة حتى يتعود صدق القول، وصحة البرهان، ثم يتدرج في منازل العلوم، فهو السعيد الكامل»(١٠٤).

وقد تقدم كلام ابن خلدون على التعليم بأنه ضروري وطبيعي في البشر لحاجة الإنسان إلى معرفة العلوم المختلفة التي لا تتيسر بالفهم والوعي فقط، بل بملكة خاصة، والحصول على هذه الملكة في العلم أو الفن يكون بالتعليم، وأن التجربة تفيد عقلاً، والملكات الصناعية تفيد عقلاً، والحضارة الكاملة تفيد عقلاً، وهذه كلها قوانين تنظم علوماً فيحصل منها زيادة عقل(١٠٥).

فزيادة المعارف تزيد من قوة إدراك العقل والفطْنَة، وتعوده صحة البرهان،

---

(١٠٤) انظر تهذيب الأخلاق ص ١٧.
(١٠٥) انظر المقدمة ٣٥٩.

وحسن الإدراك والتصرف في أمور الدِّين والدنيا ولذا جعل الإسلام التعليم فريضة على كل مسلم ومسلمة حتى تُنقِّى عقولهم من دَنَسِ الجهل، وأدران الخُرَافة، وغَشَاوَةِ الأوهام، وبذلك يستطيعون فهم أمور الدِّين والدنيا بطريقة جيدة ودقيقة وصحيحة.

وهذا لا يمنع أغراض التعليم الدِّينية والدنيوية الأخرى. وفي نظري إن الإسلام أوجب التعليم محافظة على العقول من جانب الوجود، لأنه لا قيمة لعقل جاهل يكون عُرضةً لكل ما يخطر عليه من الأوهام والخرافات، فمثل هذا العقل لا يجيد إدراك الحقائق الدِّينيَّة. ولا المصالح الدنيوية، فيصير فريسةً للبِدَع، والخُرافات، والانحرافات في أمور الدين قد تصل به إلى الشرك بالله، ولا يحسن التصور في أمور الدنيا أيضاً. ونكتفي بهذه الإشارة الوجيزة في بيان ضرورة التعليم، وعلاقة ذلك بالمحافظة على العقل.

الطريق الثاني في: المحافظة على العقل من جانب العدم

أ ـ تحريم المسكرات. ب ـ المعاقبة على تعاطيها

تمهيد

من المعلوم أن المواد الغذائية للإنسان لا تعدُو ثلاثة أنواع: لأن الغذاء إما أن يكون معدناً من المعادن وإما أن يكون من الحيوانات، وإما أن يكون من النبات. أما المعادن فهي أجزاء الأرض، وجميع ما يخرج منها، وهي لا تحرم إلّا من حيث أنها تضر بالأكل.

وأما الحيوانات فتنقسم إلى ما يؤكل، وإلى ما لا يؤكل وقد بيَّن القرآن والسنة كثيراً من ذلك، وقد تكفلت كتب الفقه الإسلامي بتفصيل ذلك، وبيان ما يباح منه أو يحرم، أو يكره، وقد أشرنا إلى ذلك في فصل المحافظة على النفس.

وأما النبات. فلا يحرم منه إلّا ما يزيل العقل أو يزيل الحياة، أو الصحة، فمزيل العقل المسكرات والمخدرات ومزيل الحياة السموم، ومزيل الصحة الأدوية في غير وقتها، وكان مجموع هذا يرجع إلى الضرر إلّا الخمر فإن الذي

لا يسكر منها أيضاً حرام مع قلته لعينه أو بصفته، وهي الشدة المطربة، وأما السم، فإذا خرج عن كونه مضراً لقلته لعجنه بغيره فلا يحرم[١٠٦] والذي يهمنا من هذه الأقسام الثلاثة واحد فقط، وهو قسم المسكرات بالحد، والتنجيس، وتحريم اليسير منها[١٠٧].

معنى الخمر في اللُّغة والشَّرع: بالرجوع إلى معاجم اللغة نجد أن الخمر لها عدة معان، منها الستر والمخالطة والتغطية والإدراك، والتَغَيُّر، فهي سميت خمراً لأنها تخامر العقل، وتَسْتُره، لأن الخمار للمرأة ما تستر به رأسها كما جاء ذلك في القرآن، ﴿وليضربن بِخُمُرِهنَّ على جُيوبِهِنّ﴾[١٠٨] ومنه خَمّروا آنيتكم أي غطوها، وقيل لأنها تخامر العقل أي تخالطه أو لأنها تركت حتى أدركت، واختمرت، ومنه اختمر العجين أي بلغ وقت إدراكه[١٠٩].

وهذه المعاني جميعها متقاربة، وكل الأوجه موجودة في الخمر، لأنها تركت حتى أدركت وسكتت، فإذا شربت خالطت العقل حتى تغلب عليه وتغطيه، وإذا اختمرت الخمر تغيرت رائحتها. وهناك معان أخر تدور حول هذه المعاني التي ذكرناها.

أما معنى الخمر عند أهل الشرع فمختلف فيه. فجمهور الفقهاء ذهبوا إلى أن الخمر تطلق على كل مسكر لا فرق بين عصير العنب وغيره عندهم كما أنه لا فرق عندهم بين القليل والكثير من المسكر. جاء في تحفة المحتاج «كل شراب أسكر كثيره حرم قليله»[١١٠]. وقال ابن قدامة في المغني «يجب الحد على من شرب قليلاً من المسكر أو كثيراً»[١١١].

---

(١٠٦) انظر إحياء علوم الدين ٨٣/٢ وبداية المجتهد ١/ ٤٨٠.
(١٠٧) انظر الفروق ٢١٨/١.
(١٠٨) سورة النور آية: ٣١.
(١٠٩) انظر القاموس المحيط، والمصباح المنير، والمفردات في غريب القرآن ١٥٨، ١٥٩ والنهاية في غريب الحديث ٧٧/٢، ٧٨.
(١١٠) تحفة المحتاج بشرح المنهاج ١٦٩/٤.
(١١١) المغني لابن قدامة الحنبلي.

فكل الأنبذة المسكرة تسمى خمراً وإلى هذا ذهب مالك، والشافعي وأحمد[١١٢].

وأما الحنفية فالخمر عندهم لا يطلق إلاَّ على النيء من ماء العنب المشتد بعدما يغلى ويقذف بالزبد[١١٣].

وسبب الخلاف يرجع إلى تعارض الآثار والأقيسة في هذا الباب[١١٤] واحتج الجمهور بالقرآن والسنة.

أما القرآن فهو أن الله تعالى نَبَّهَ على أن علة تحريم الخمر كونها تَصدُّ عن ذكر الله، وعن الصلاة، وهذه العلة موجودة في جميع المسكرات، فوجب طَرْدُ الحكم في الجميع فإن قيل إنما يحصل هذا المعنى في الإسكار، وذلك مجمع على تحريمه. فالجواب أنهم قد أجمعوا على تحريم عصير العنب، وإن لم يسكر، وقد علل الله سبحانه تحريمه كما سبق، فإذا كان ما سواه في معناه وجب طرد الحكم في الجميع ويكون التحريم للجنس المسكر، وعلل بما يحصل من الجنس في العادة.

ولهم طريق آخر في الاستدلال وهو أن يقال: إذا شرب سلافة العنب عند اعتصارها وهي حلوة لم تسكر فهي حلال بالإجماع، وإن اشتدت وأسكرت حرمت بالإجماع، فإن تخللت من غير تخليل آدمي حلّت، فنظر إلى تبدّل هذه الأحكام، وتجددها عند تجدد الصفات وتبدلها، فأشعر ذلك بارتباط هذه الأحكام بهذه الصفة وقام ذلك مقام التصريح بذلك النطق فوجب جعل الجميع سواء في الحكم، وأن الإسكار هو علة التحريم. هذه إحدى الطريقتين في الاستدلال لمذهب الجمهور[١١٥].

والطريقة الثانية الأحاديث الصحيحة الكثيرة. مثل قوله ﷺ «كل مسكر

---

(١١٢) انظر شرح النووي على مسلم ١٣/١٤٨.
(١١٣) انظر المبسوط ٢٤/٢ وبدائع الصنائع ٥/١١٢.
(١١٤) انظر بداية المجتهد ١/٤٨٧.
(١١٥) انظر شرح النووي على مسلم ١٣/١٤٨ ـ ١٤٩ وبداية المجتهد ١/٤٨٧ ـ ٤٨٨.

حرام»[116]. وقوله «كل شراب أسكر فهو حرام»[117] وقوله «كل مسكر خمر وكل مسكر حرام ومن شرب الخمر في الدنيا فمات، وهو يدمنها لم يتب لم يشربها في الآخرة» وقوله «كل مسكر خمر وكل خمر حرام» وقوله «كل ما أسكر عن الصلاة فهو حرام»[118].

فهذه الأحاديث تدل على أن الخمر اسم للمسكر سواء كان عصير العنب أو غيره فالأنبذة المسكرة كلها يطلق عليها اسم الخمر.

وأما الحنفية فإنهم احتجوا بقوله تعالى: ﴿**إني أراني أعصر خمراً**﴾[119] أي عنباً يصير خمراً بعد العصر، واستدلوا على أن الخمر محرمة العين بقوله تعالى: ﴿**رِجْسٌ من عمل الشيطان**﴾[120] والرِّجْسِ هو النجس، وحيث إن الخمر محرمة العين فإن قليلها وكثيرها محرم، وأما الأنبذة غير الخمر فيحرم السكر منها، ولا يحرم القليل منها وهو القدر الذي لا يسكر[121].

واستدلوا أيضاً بقوله تعالى: ﴿**ومن ثمرات النخيل والأعناب تتخذون منه سكراً ورزقاً حسناً**﴾[122].

ووجه استدلالهم بالآية فإنهم يقولون السكر هو المسكر، ولو كان محرم العين لما سماه الله رِزْقاً حَسَناً.

وأما الآثار التي اعتمدوا عليها فمن أشهرها عندهم حديث أبي عون الثَّقَفِي عن عبد الله بن شداد عن ابن عباس عن النبي ﷺ قال: «حَرِّمتُ الخمر لعينها والسكر من غيرها» وقالوا هذا نص لا يحتمل التأويل، وقوله ﷺ «إني كنت نهيتكم عن الشراب في الأوعية فاشربوا فيما بَدَا لَكم، ولا تسكروا»[123].

---

(116) رواه مسلم والترمذي.

(117) رواه الخمسة عن طارق الجعفي رضي الله عنه.

(118) هذه الأحاديث وردت في مسلم في باب الأشربة. وانظر التاج الجامع للأصول ١٤٢/٣.

(119) سورة يوسف آية: ٣٦.

(120) سورة المائدة آية: ٩٠.

(121) انظر المبسوط ٢/٢٤ وما بعدها، وبدائع الصنائع ١١٢/٥، وبداية المجتهد ٤٨٧/١ - ٤٨٨.

(122) سورة النحل آية: ٦٧.

(123) أخرجه الطحاوي.

فهذا الحديث يفيد إباحة القليل الذي لا يسكر من غير الخمر واستدلوا أيضاً من جهة قياس المعنى، فإنهم قالوا قد نص القرآن على أن علة التحريم في الخمر إنما هي الصد عن ذكر الله، ووقوع العداوة، والبغضاء في الخمر كما جاء ذلك في قوله تعالى: **﴿إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة﴾**(١٢٤).

وهذه العلة توجد في القدر المسكر لا فيما دون ذلك فوجب أن يكون ذلك القدر هو الحرام إلّا ما انعقد عليه الإجماع من تحريم قليل الخمر وكثيرها، وقالوا هذا النوع من القياس الحق بالنص، وهو القياس الذي يُنَبِّه الشرع على العلة فيه(١٢٥).

هذه هي حجج الفريقين وبالنظر في أدلة الطرفين يتبين لنا أن حجة الجمهور أقوى في المعنى الشرعي للخمر، وهذا المعنى الشرعي يحتويه المعنى اللغوي للخمر لأننا قَدّمنا أن من معاني الخمر الستر، والتغطية، والمخالطة وهذا المعنى يوجد في كل مسكر لأنه يغطي العقل ويستره ويخالطه، والمقصود الشرعي يتفق مع مذهب الجمهور. أما قوله تعالى: **﴿إني أراني أعصر خَمْراً﴾** لا يدل صراحة على أن المعصور كان عنباً، وإذا كان عنباً لَا ينْفِي تسمية غير العنب بالخمر لأنه لا دليل على الحصر، بل قد يكون العنب وغيره سواء، والبيئة هي التي تحدد المادة التي يصنع منها الخمر.

أما استدلالهم بالآثار المتقدمة لا يقوى على معارضة ما استدل به الجمهور على مذهبهم من الآثار لأن أدلة الجمهور فيها ما اتفق عليه مسلم والبخاري في الصحة. ويؤيد هذا المقصود الشرعي وحكمة التشريع.

وأما قياسهم المعنوي الذي يجعلون العلة فيه الصد عن ذكر الله، ووقوع العداوة، والبغضاء، وبتلك العلة يُفَرِّقون بين القليل والكثير من غير الخمر، فَنَردُّ على هذا بما جاء في المبسوط للسرخسي وهو حنفي المذهب وذلك عند رَدِّه على المعتزلة القائلين بالتفرقة بين قليل الخمر وكثيره في الحرمة فمن ضمن أدلة

---

(١٢٤) سورة المائدة آية: ٩١.

(١٢٥) بداية المجتهد ١/٤٨٨ ـ ٤٨٩.

رده عليهم أن في تناول القليل منها معنى العداوة، والصد عن ذكر الله تعالى، فالقليل يدعو إلى الكثير على ما قيل: ما من طعام وشراب إلا ولذته في الابتداء تزيد على اللذة في الانتهاء إلّا الخمر، فإن اللذة لشاربها تزداد بالاستكثار منها، ولهذا يزداد حرصه على شربها إذا أصاب منها شيئاً فكان القليل منها دَاعِياً إلى الكثير منها فيكون مُحَرَّماً كالكثير(١٢٦).

فإذا كانت هذه النتيجة صحيحة فلم لا تصدق على قليل المسكر فهذه الحجة صادقة في الرد على بعض المعتزلة القائلين بالتفرقة بين قليل الخمر - الذي هو عصير العنب - وكثيره. وهي أيضاً حجة تصلح للرد على الحنفية القائلين بالتفرقة بين قليل المسكر من غير الخمر وكثيره، ولا مفر لهم من الاعتراف بأن القليل داعية إلى الكثير، ولا حد لمعرفة القلة والكثرة، ولو فرضنا أنه شرب القليل على أنه لا يسكر ثم سكر هل يحرم عليه ما شربه في بطنه أم لا؟.

وَيُؤيِّد مذهب الجمهور موقف الصحابة، لأنه لما نزل تحريم الخمر فهموا من الأمر بالاجتناب تحريم كل مسكر، ولم يُفَرّقوا بين ما يتخذ من العنب وما يتخذ من غيره بل سووا بينهما، وحرَّموا كل ما يسكر نوعه ولم يتوقفوا، ولم يَسْتَفْصِلُوا، ولم يُشْكل عليهم شيء من ذلك، بل بادروا إلى ائتلاف ما كان من غير عصير العنب وهم أهل اللِّسان وبلغتهم نزل القرآن(١٢٧). ومما تقدم نصل إلى أن الخمر في القول الراجح هي كل مسكر، ويستوي القليل والكثير في الحرمة، لأن الكثير مسكر، والقليل دَاعِيَةً إلى الإسكار، ولا يتم المقصود الشرعي إلّا بتحريمه، فَأُلحِق بالكثير سَدًّا لِلذَّريعة، وإتماماً للمقصود الشرعي.

قال ابن القيم: «ومنع من قليل الخمر وإن كان لا يسكر إذ قليله دَاعٍ إلى كثيره، ولهذا من أباح من نبيذ التمر المسكر، القدر الذي لا يسكر خارجاً عن محض القياس والحكمة، وموجب النص(١٢٨).

---

(١٢٦) انظر المبسوط ٣/٢٤ - ٤.

(١٢٧) انظر نيل الأوطار ١٤٧/٧.

(١٢٨) إعلام الموقعين ٢٠٣/٢ وانظر حجة الله البالغة ١٥١/٢.

فالخمر حُرِّم لأنه مسكر، ومضر بـالعقل، وقليـل المسكر محـرَّم لأنه دَاعِيَـةٌ وَذريعةٌ إلى القدر المسكر أو لأنه مضر بالبـدن ولو لم يصـل المقدار حـد الإسكار كما يأتي بيان ذلك وتفصيله في الكلام على مضار الخمر.

المراحل التي مر بها تحريم الخمر:

لقد كان شرب الخمر من العادات الجاهلية قبل الإسلام وكان الشعراء يتغنون بها في أشعارهم وكان الخمر من الرذائل الاجتماعية المنتشـرة في البيئة العـربية، وغيرها من أمم العالم، فالشريعة الإسلامية جاءت ووجدت الناس قلوبهم أشربت حب الخمر، وخالطت عقولهم وأرواحهم، ومما يدل على ذلـك «قيل إن الأعشى الشاعر المشهور أراد أن يذهب إلى النبي ﷺ فركب ناقته فسألـه بعض الناس إلى أين يا أبا بصير؟ فقال: إني ذاهب إلى محمد لأسلم قالوا له: إنه يأمر بكذا فقال: نعم أنا أأتمر بأمره، وقال: إنه ينهى عن كذا. فقال: نعم أنا أنتهي بنهيه، وعددوا له كثيراً من كبائر المحرمات، ومن عظام الواجبات، وأجابهم بنعم فلما قـالوا لـه إنه ينهي عن الخمر فقال: أما هذه فلا، ثم قال سأرجع وأمكث إلى العـام المقبل ثم أعود إلى محمد بعد أن أكون شبعت ورويت نفسي من الخمر[129]».

فهـذا رجل تغلغل حب الخمر في نفسـه، وامتزج بـدمه ولحمـه وهذا مثـل ينطبق على معظم من يعيشون في تلك الفترة الجاهلية، وعنـدما جـاء الإسلام لم يشـأ أن ينتزع النـاس من أحضان الخمـر دفعة واحـدة، لأن الله لم يدع شيئـاً من الكرامة، والبر والطاعة إلا أعطاه لهذه الأمة، ومن كرامته وإحسـانه أنـه لم يوجب عليهم التشـريع دفعـة واحدة ولكن أوجبـه عليهم مرة بعـد مرة، واستـدرجهم إلى الحق دَرَجةً بعد دَرَجةٍ وذلك بتهيئـة النفوس، لقبـول الأحكام، والامتثـال لقواعـد التشريع والنظام وهذه سنة الإسلام في معـالجة المفـاسد وسيئـات الأخلاق وهـذا المسلك ظاهر في تحريم الخمر، وترتيب العقاب على شـربه، فمسلك التشـريع الإسلامي في معالجة عادة شرب الخمر في مجتمع الجاهليـة العـربيـة يتمثل في تحريم الخمر تحريماً متدرجاً، ومتضمناً بيان علة التحـريم، ثم مشروعيـة العقاب بعد بيان الأحكام والعلل، والحكم.

---

(١٢٩) انظر الموسم الثقافي لجامعة الأزهر ١٩٦٠ محاضرة للمرحوم الشيخ محمد محمد المدني .

مراحل تحريم الخمر: لقد اتفق العلماء القائلون بالتدرج في تحريم الخمر على أنها مرت بثلاث مراحل، ويرى بعض العلماء أنها مرت بأربع مراحل.

المرحلة الأولى: جاء في تفسير أبي السعود: توارد في شأن الخمر أربع آيات منها قوله تعالى **﴿ومن ثمرات النخيل والأعناب تَتَّخِذُون منه سكراً ورِزْقاً حَسَناً﴾**(١٣٠) فطفق المسلمون يشربونها(١٣١) ووجه الدلالة من هذا النص القرآني هو وصف الرزق بأنه حسن وعدم وصف السكر بأنه حسن فهذا يدل على أن السكر المتخذ من النخيل والأعناب ليس بحسن والعطف يقتضي المغايرة فدل هذا بالتلويح على أن الخمر ليس من الرزق الحسن، فكان هذا هو أول مرحلة من المراحل التي أراد الشارع أن يمهد لتحريم الخمر بتهيئة الأذهان وهذه الآية مكيَّة، لأن سورة النحل مكية.

وعلى رأي القائلين بأنها المرحلة الأولى، أنها مهدت لآية البقرة لأنها أشارت إلى أن في السكر شيئاً، فكان ذلك مصدر التساؤل والسؤال الذي جاء في آية البقرة.

وقال ابن عباس: نزلت هذه الآية قبل تحريم الخمر وأراد بالسكر الخمر، وبالرزق الحسن جميع ما يؤكل ويشرب حلالاً من هاتين الشجرتين(١٣٢).

وفي رأيي أن هذه الآية لا تعتبر مرحلة أولى بالمعنى المطلوب لأن وجه الدلالة محتمل وجهين: لأن العطف قد يقتضي المغايرة كما قالوا، والاحتمال الثاني أن تكون الصفة حذفت من الأول لدلالة الثاني عليها، وهذا أيضاً كثير في استعمال اللُّغة وعليه يكون وصف الحسن يرجع إلى السكر والرزق فلا يدل على ما تقدم.

المرحلة الثانية: قوله تعالى: **﴿يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس، وإثمهما أكبر من نفعهما﴾**(١٣٣).

---

(١٣٠) سورة النحل آية: ٦٧.

(١٣١) انظر تفسير أبي السعود على هامش الفخر الرازي ٢/٣٢٦.

(١٣٢) انظر القرطبي ٢٠/١٢٨.

(١٣٣) سورة البقرة آية: ٢١٩.

هـذه الآية أول مـا نزّل في شـأن الخمر على القـول الـراجح وهي لا تفيـد التحـريم على وجـه القـطع لأنهـا لم تصـرح بـالحـرمـة وإن كـان بعض العلمـاء كالجصاص يرى أنها محرمة للخمـر. وما جـاء بعدهـا مؤكد ومؤيـد، وقال: هـذه الآية قد اقتضت تحريم الخمر، لو لم يرد غيرها في تحريمها لكانت كافية مغنية. ثم قـال: وذلك لقـوله تعـالى: ﴿قل فيهمـا إثم كبيـر﴾ والإثم كله محـرم بقـولـه تعـالى: ﴿قل إنمـا حرم ربي الفـواحش ما ظهـر منهـا ومـا بـطن﴾[١٣٤]. والإثم والبغي بغير الحق فأخبر بأن الإثـم محرم ولم يقتصـر على إخباره بـأن فيها إثمـاً حتى وصفه بأنه كبير تأكيداً لحظرها[١٣٥].

ويرى فريق آخر أن هذه الآية لا تفيد التحريم صراحـة ولكن فيها مـا يجعل العاقل يفكر تفكيراً جدياً في مسألة شرب الخمر حيث قيل له إن ضررها أكبـر من نفعهـا، ويقارن بين المنـافع المـطلوبة، والمفـاسد المـدفوعـة، لأن الآية ذكـرت الأضرار، والمنافع وبينت أن الضرر الموجود فيها أكبر من نفعها، والعاقل الحكيم يفضل ويفعل مـا كان نفعـه أكبر من ضـرره لا العكس، ودرء المفاسـد مَقَدَّم على جلب المصالح، فالعقلاء يعرفون أن ما كان إثمه أكبر من نفعه فهو غيـر مستساغ، ولكن لعدم تصريح الآية بالحرمة أصبحت الدّلالة على التحريم ظنية، وما كـانت دلالته ظنية يكون مَحَلاً للاجتهاد، ولذلك تركها البعض وشربها بعض آخر.

فمن أجل ذلك كانت هذه الآية تمهيداً لتهيئة الأذهان لما جاء بعدها، وظل عمر بن الخطاب يسأل الله أن يبين للأمة في الخمر بياناً شافياً حتى نزلت آخر آية في تحريم الخمر[١٣٦].

المرحلة الثالثة: قوله تعالى: ﴿لا تقـربوا الصـلاة وأنتم سكارى﴾[١٣٧] فهذه الآية دلت على تحريم الخمر صراحة لقوله تعـالى: ﴿لا تقربـوا﴾ وهو نهي والنهي يدل على التحريم إلا لقـرينة صـارفة ولا قـرينة هنـا، ولكن مع

---

(١٣٤) سورة الأعراف آية: ٣٣.

(١٣٥) انظر أحكام القرآن للجصاص ١/٣٨٠.

(١٣٦) انظر تفسير المنار ٢/٣٢٦ والموسم الثقافي الأول لجامعة الأزهر.

(١٣٧) سورة النساء آية: ٤٣.

دلالة النهي على التحريم فإن التحريم مُقَيَّد بظرف معين وهو ظرف الصلاة، وهذه المرحلة شبيهة بالمرحلة الثانية المتقدمة ولكنها من نوع آخر: لأن الثانية بينت المنافع والمضار وتركت العاقل يفكر ويقارن بين المنافع والمضار.

وأما هذه فقد جعلت المؤمن الذي يحرص على أداء صلاته على الوجه المطلوب المقبول عند الله ألا يقرب الصلاة وهو سكران، وبالرغم من أن التحريم جزئي لأنه تحريم مقيد بعدم دخول الصلاة في حالة السكر. إلّا أننا لو أدركنا أوقات الصلاة الخمس لوجدنا كل من له حرص على أداء الصلاة كما ينبغي لا يستطيع أن يشرب الخمر إلّا بعد صلاة العشاء ومع ذلك لا يكون مُرْتَاحَ الشعور، ولا يشعر بالسرور، ولذلك ترك الخمر معظم المسلمين إلا قلة نادرة.

وبهذه الآية تهيأت النفوس تهيؤاً تاماً لقبول الحكم الشافي القاطع في تحريم الخمر، والتحريم العام الذي لا خيار فيه ولا تقييد له بزمان معين، فكانت هذه الآية مقدمة للمرحلة الرابعة والأخيرة في تحريم الخمر وذلك بنزول آية المائدة التي أفادت التحريم مع بيان التعليل.

المرحلة الرابعة: قوله تعالى ﴿**يا أيُّها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون، إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله، وعن الصلاة فهل أنتم منتهون**﴾[١٣٨].

وبهذه الآية حرمت الخمر تحريماً قَاطِعاً واكتمل تشريع الخمر، وأجمعت الأمة سلفاً وخلفاً على تحريمها، وجاءت السنة مؤكدة ومفصلة لجميع أنواع استعمال الخمر المحرم، وَبيَّنَت ما يستوجبه شرب الخمر من عِقَابٍ زَاجِرٍ.

وبهذا المسلك الحكيم قضى الإسلام على أم الخبائث التي كانت عادة مستساغة في البيئة العربية قبل الإسلام فطهّر النفوس من حبها، وطَهّر الحياة

---

(١٣٨) سورة المائدة الآيات: ٩٠ــ٩١.

الاجتماعية من مفاسدها، وجاءت الأحاديث منفرة من الإقدام عليها في أي صورة من صور الاستعمال.

فقال عليه الصلاة والسلام: «لعن الله الخمر، وساقيها وبائعها، ومبتاعها، وعاصرها ومعتصرها، وحاملها والمحمولة إليه»(١٣٩). وقال: «كل مسكر حرام. إنَّ على الله عز وجل عهداً لمن يشرب المسكر أن يسقيه من طينة الخبال. قالوا: يا رسول الله: وما طينة الخبال قال: عرق أهل النار أو عصارة أهل النار»(١٤٠). وقد تواترت الأحاديث تواتراً معنوياً في تحريم الخمر، وبيان مفاسدها وأضرارها الدنيوية والأخروية.

المقصود من تحريم الخمر وما يلحق بها من مخدرات

لقد سبق أن قلنا إن العقل هو الخاصّة المميزة للإنسان عن غيره من الحيوانات وبه نال التكريم والتفضيل، ولذلك اعتبر العقل أصلاً من الأصول التي اتفقت الشرائع على وجوب المحافظة عليها من الإزالة، أو الإضعاف. ومن أجل ذلك حرمت الشرائع المسكرات حرصاً على حماية العقل وسلامته.

جاء في تفسير الفخر الرازي: إن عقل الإنسان أشرف صفاته، والخمر عدو العقل، وكل من كان عَدُوًّا لأشرف فهو أخس، فيلزم أن يكون شرب الخمر من الأمور الخسيسة.

وتقريره أن العقل إنما سمي عقلاً لأنه يجري مجرى عقال الناقة، فإن الإنسان إذا دعاه طبعه إلى فعل قبيح كان عقله مانعاً له من الإقدام عليه، فإذا شرب الخمر بقي الطبع الداعي إلى فعل القبائح خالياً عن العقل المانع منها. كما ذكر أحد العلماء أنه مر على سكران، وهو يبول في يده، ويمسح به وجهه كهيئة المتوضىء، ويقول الحمد لله الذي جعل الإسلام نوراً والماء طهوراً(١٤١). وروى عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قال: «الخمر مهلكة للمال مذهبة

---

(١٣٩) رواه أبو داود.

(١٤٠) رواه مسلم في باب الأشربة.

(١٤١) انظر تفسير الفخر الرازي ٢/٣٣٢.

للعقل»[١٤٢]. وقال الغزالي: «حرم الشرع شرب الخمر لأنه يزيل العقل، وبقاء العقل مقصود للشرع، لأنه آلة الفهم، وحامل الأمانة ومحل الخطاب والتكليف، فالعقل ملاك أمور الدين والدنيا فبقاؤه مقصود، وتفويته مفسدة»[١٤٣].

وقال الألوسي: «لو لم يكن فيها سوى إزالة العقل والخروج عن حد الاستقامة لكفى، فإنه إذا اختل العقل حصلت الخبائث بأسرها»[١٤٤].

وإذا كانت الخمر بهذه الدرجة من الخطورة على عقول الناس وحياة الأمم والأفراد فلا غرابة في اتفاق الشرائع الحكيمة على تحريمها: قال القرطبي: «إن السكر حرام في كل شريعة لأن الشرائع مصالح العباد، لا مفاسدهم، وأصل المصالح العقل كما أن أصل المفاسد ذهابه، فيجب المنع من كل ما يذهبه أو يشوشه»[١٤٥].

وإذا كانت الشرائع حرمت الخمر حماية للعقول، فإن الشريعة الإسلامية التي جعلت للعقل قدراً لم ينلْه في الشرائع السابقة ليس من المتصور أن تكون أقل رعاية للعقل وأقل عناية بحفظه من غيرها، بل كانت أحرص الشرائع قاطبة في رعايته وحفظه. فحرمت الخمر وكل مسكر أو مُخَدِّر أو أي مُؤَثِّر في العقل بالإزالة، أو الإضعاف. كما تقدم أنها أوجبت التعلم على كل مسلم ومسلمة حتى يكون العقل في أحسن تقويم في أداء وظيفته.

والشريعة لم تحرم المسكرات من أجل حماية العقل فحسب بل من حماية العقل، وحماية الجسم، وحماية الأفراد والجماعة وحماية الأمة، وبمعنى آخر حرمت الخمر لما يترتب على شربها من أضرار. وهذه الأضرار إما أن تعود على شاربها في عقله أو في جسمه وماله وأسرته، وإمّا أن تعود على الجماعة التي يتعامل معها والتي يعيش معها أو على الأمة التي ينتمي إليها. ونبين هذه الأضرار بعد تقسيمها.

---

(١٤٢) انظر المبسوط ٢٤/٢.

(١٤٣) انظر شفاء الغليل ١٠٣.

(١٤٤) انظر تفسير الألوسي ٩٩/٢.

(١٤٥) تفسير القرطبي ٢٨٧/٦.

الأضرار المترتبة على شرب المسكر

قبل الكلام على هذه الأضرار يَجْدُرُ بِنَا أن نقسمها إلى أضرار قَاصِرَةٍ، ومتعدية، والقاصرة إما أن تكون على الشخص في عقله، وبدنه، وأما أن تكون في ماله، والمتعدية إما أن تكون على من يعولهم، أو على الجماعة التي يعيش بينها، أو على الأمة التي يستظل بظلها. وبعد بيان هذه الأضرار تظهر لنا حكمة التشريع من تحريم المسكرات.

أولاً: الأضرار القاصرة: وأعني بها الأضرار والمفاسد التي تعود على شارب الخمر في شخصه وفي عقله وبدنه، وماله وما يعود عليه وفي دِينِه، ومكانته بين الناس وقد أشار القرآن والسنة إلى مفاسد الخمر وأضرارها وجاء في القرآن أن ضرر الخمر أكبر من نفعها، وأنها تورث العداوة والبغضاء، وتصد عن ذكر الله وعن الصلاة. وجاء في السنة أنها أمُّ الخبائث، وأن شاربها ملعون وأنه يسقى عرق أهل النار يوم القيامة، وأنه لا تقبل له صلاة أربعون يوماً، وغير ذلك.

أما على التفصيل فإن الأضرار التي تعود على العقل تكاد تكون ظاهرة لكل ذي عينين، وقيل في سبب نزول آية البقرة أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال لرسول الله ﷺ «الخمر مُهْلِكَةٌ للمال مُذْهِبَة للعقل، فادع الله تعالى يبيِّنها لنا فجعل يقول اللهم بيّن لنا بياناً شَافِياً فنزل قوله تعالى: ﴿**يسألونك عن الخمر...**﴾ الآية[146].

وقال الشيخ الحكيم محمد بن علي الترمذي: العقل في الرأس، وشعاعه في الصدر، والقلب، فالقلب يهتدي بنوره لتدبير الأمور، وتمييز الحسن من القبيح فإذا شرب الخمر خلس أثرها إلى الصدر فحال بينه وبين نور العقل. فبقي الصدر مظلماً، فلم ينتفع القلب بنور العقل[147].

وقال صاحب حجة الله البالغة: أعلم أن إزالة العقل بتناول المسكرات يحكم العقل بقبحه لا محالة إذ فيه تردى النفس في ورطة البهيمة، والتبعّد عن

---

(١٤٦) سورة البقرة آية: ٢١٩، انظر المبسوط ٢٤/٢.

(١٤٧) انظر كشف الأسرار على البزدوي ٣٥٢/٤.

الملكية في الغاية، وتغيير خلق الله حيث أفسد عقله الذي خص به نوع الإنسان، ومنَّ به عليهم، وإفساد المصلحة المنزلية، والمدنية، وإضاعة المال، والتعرض لهيئات منكرة يضحك منها الصبيان. وقد جمع الله تعالى كل هذه المعاني تصريحاً أو تلويحاً في هذه الآية ﴿**إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة...**﴾[148] ولذلك اتفقت جميع الملل والنحل على قُبْحِهِ»[149].

فهذه النصوص كلها متفقة حول الأضرار التي يتعرَّض لها عقل شارب المسكرات، وتبين خطورة اعتياد شرب الخمر، لأن ذلك يكون سبباً في استتار العقل عاجلاً وضعفه أو زواله آجلاً. وباستتار العقل أو زواله يفقد الإنسان القيمة الإنسانية العليا، وينزل إلى درك البهائم التي لا تعقل بل أشد انحطاطاً منها لأنه فقد العقل المفكر والإلهام الذي تتمتع به البهائم وأكبر مذمة عرفاً وشرعاً وعقلاً أن يتسبب الإنسان في الإلقاء بنفسه إلى درك الحيوانات بعد أن منّ الله عليه، وجعله في أحسن تقويم وكرمه وفضله بنعمة العقل والتفكير، وسخر له ما في البر والبحر لمنافعه الدنيوية والأخروية.

الأضرار البدنية: أثر المسكرات في الجهاز العصبي: مما لا شك فيه أن اعتياد تعاطي المسكرات يؤثر أسوأ التأثير وأشده على الجهاز العصبي فيلحق به الهبوط، والضعف، والاضمحلال ويسبب أمراضاً عضالة كشلل الأطراف، والهذيان، والارتعاش وفقدان البصر، وكثيراً ما يؤدي تسميم الخلايا العصبية إلى الجنون، ولقد ثبت من الإحصاءات الرسمية أن ٣٠٪ من المجانين الذين يعالجون في مستشفيات الأمراض العقلية كان جنونهم ناشئاً عن تعاطي المسكرات[150].

أثر المسكرات في أجهزة الجسم: إن أجهزة الجسم كالأوعية الدموية، والكليتين والرئتين تكون في حالة السكر مضطرة للقيام بعملها مضاعفاً، وبنشاط غير طبيعي لمواجهة الظروف غير العادية، ولا شك أن هذا العمل الشاق يجهد

---

(١٤٨) سورة المائدة آية: ٩١.

(١٤٩) حجة اللّه البالغة ٢/ ٤.

(١٥٠) انظر مجلد الهداية الإسلامية جزء ٤/ السنة ١٣٥٣/ ص ٢١٤.

تلك الأجهزة اجهاداً خطراً فيسهل إصابتها بالالتهابات العديدة.

وقد قال الأطباء أن المسكر لا يتحول إلى دم كما تتحول سائر الأغذية بعد الهضم، بل يبقى على حاله فيزحم الدم في مجاريه فتسرع حركة الدم، وتخرج عن وضعها الطبيعي لأن الأساس في الخمر مادة الكحول، فزيادتها في الجسم بتعاطي الخمور لمدة طويلة يحدث التهاباً مزمناً في الأعصاب، وفي الكلى، وتصلباً في الشرايين، وتحجراً في الكبد، وضعفاً في القلب. وتأثير الخمر يبدأ بمجرد وصول عشرة جرامات من الكحول إلى الدم للشخص البالغ، وهذا القدر يوجد في كأس واحدة من الوسكي، أو الكونياك وقد لا يصل بالشخص إلى درجة السكر، ولكن على كل حال له أثر ملموس في حالة الشخص الجسمية والعقلية[١٥١].

ومن تأثير الخمر في المعدة ترشيح العصارة الفعّالة في الهضم حتى يغلظ نسيجها وتضعف حركتها، وقد يحدث احتقاناً أو التهاباً. والجرعة الواحدة من الخمر تحدث ارتفاعاً في ضغط الدم، وهذا الارتفاع وحده قد لا يكون له ضرر كبير ولكن الضرر يتضاعف بتضاعف كمية الخمر إذا كان الشخص مرتفع الضغط من نفسه، ثم إذا كانت كمية الخمر وافرة كانت كافية لأن تحدث هيجاناً يزيد في الضغط بدرجة ينفجر معها شريان في المخ يسبب شللاً، قد ينجو منه الشخص جزئياً أو لا ينجو، ومن المعلوم أن الشخص الذي ضغطه الدموي مرتفع يجب أن يلتزم الهدوء في حياته، لأن الهيجان يزيد في ارتفاع الضغط فيعرضه لانفجار شرياني، والسكران لا يمكن أن يضبط عواطفه، وبالتالي لا يمكنه أن يضمن لنفسه هذا الهدوء، وقيل إن للخمر تأثيراً في الوراثة وذلك بما يظهره على ذرية السكير من ضعف في البنية، والعقل والأخلاق وميل إلى الإجرام[١٥٢].

ويكون موت السكران محققاً إذا بلغت نسبة الكُحُول في دمه ستة في الألف، وقد يتعاطى كثير من الناس الخمر في الشتاء رغبة فيما يحدثه من دفء

---

(١٥١) انظر تفسير المنار ٢/٣٢٦ وروح الدين الإسلامي ٤٠٩ ـ ٤١٠ ومجلة الهداية الإسلامية ج ٤ سنة ١٣٥٣ ص ٢١٤، ومجلة لواء الإسلام العدد الثالث ذو القعدة ١٣٦٦.

(١٥٢) انظر تفسير المنار ٢/٣٢٧ وروح الدين الإسلامي ٤١٠.

لأجسامهم، وهم يعتقدون أن الفضل في ذلك لما فيها من الكُحُول، وهذا الاعتقاد يبدو في ظاهره معقولاً ولكنه في الواقع ليس له أي نصيب من الصحة. إذ أنّ تأثير الخمر هنا هو توسيع الأوعية الدموية التي بالجلد مما يساعد على جريان الدم بها أكثر من المعتاد، والدم سائل دافىء حيثما وجد بكثرة زادت حرارة الجسم، وهذا هو السر فيما يشعر به شارب الخمر من دفء في الجلد، وهو كما نرى خِدَاعٍ لأننا لو قسنا حرارة الشخص بمقياسها وَقْتَئِذٍ لوجدناها أقل من الطبيعي إذ إنه بدلاً من هروب الدم إلى داخل الجسم كما يجب أن يحصل عند انخفاض حرارة الجو حتى لا تنخفض معه حرارة الدم، وبالتالي حرارة الجسم يقلب الكحول هذا النظام الطبيعي، ويجري الدم بكثرة في الجلد، ويؤدي إلى نتيجة سيئة، قد تقود الشخص إلى حتفه إذا استمر طويلاً في الجو البارد بدون رقابة أو عناية(١٥٣).

وأما إضاعة المال: في غير ما يفيد الإنسان في حياته وآخرته فضرر ظاهر لا يحتاج إلى برهان، وتقدم قول عمر رضي الله عنه إنها مهلكة للمال، ومذهبة للعقل.

فالمال قد يحتاج إليه في ضرورياته، وحاجياته، ولكن مُدْمِن الخمر لا يستطيع التخلّي عن شربها، لشراء الضروريات أو الحاجيات بل يضع المال فيما يفسد عقله وبدنه.

وقد وصف ابن القيم الخمر، بأنها تورث الخزي، والنَدامة والفضيحة، ويلحق شاربها بأنقص نوع الإنسان، وهم المجانين، وتسلبه أحسن الأسماء والسمات وتكسبه أقبح الأسماء، والصفات، وتسهل قتل النفس وإفشاء السر الذي في إفشائه مضرته أو هلاكه، ومؤاخاة الشياطين في تبذير المال الذي جعله قياماً له. فهي جماع الإثم، ومفتاح الشر، وسلابة النعم، وجالبة النقم(١٥٤).

أما في مصالح الدين فإنها تصد عن ذكر الله وعن الصلاة وكفى بهذا وحده مفسدة لأن الأنسان إن صد عن ذكر الله وعن الصلاة فإنه يَبُوء بالخسران المبين.

---

(١٥٣) انظر لواء الإسلام العدد الثالث السنة ١٣٦٦ ذو القعدة.

(١٥٤) أنظر حادي الأرواح ١/ ٢٨٠ على هامش إعلام الموقعين ط كردستان.

أما تأثير المسكرات: في شكل الإنسان فتكفي فيه المشاهدة فإن السكران يخرج عن حالته العادية في جميع تصرفاته وحركاته، وكلامه، وكل ما يخرج منه، ليس له ميزان من موازين العقل، وقد يبول ويتغوط أمام الناس ولا يشعر بذلك، وقد يفعل أكثر من هذا والشواهد على ذلك لا تعد ولا تحصى.

تلك المضار المتقدمة ترجع إلى شخص الإنسان الشارب وقاصرة عليه حتى لو نام في بيته، ولم يختلط بالآخرين، ولم يعاملهم. وقلت أنها قاصرة باعتبار أنها تعود على الشخص وحده سواء كانت في الدنيا أو الآخرة.

ثانياً: الأضرار المتعدية أما مفاسد المسكرات المتعدية إلى الجماعة أو الأمة فإنها ظاهرة سواء كانت تلك المفاسد في محيط الأسرة أو الجماعة، أو الأمة.

ففي محيط الأسرة يقصر الشارب في حقوق زوجته وأولاده إما بإهمال شؤونهم في الرعاية والعناية، وإما بإضاعة المال في الخمور والمسكرات وترك حَاجَتِهم وفي ذلك ضرر بالغ الخطورة في حياة الأسر وتربية الأولاد، وعلاقة الزواج.

أما المفاسد الاجتماعية للمسكرات فإنها لا تعد ولا تحصى، لأن الإنسان عندما يتعاطى المسكر يؤثر في قُوَاهُ العقلية كما تقدم، ويخرجه عن تصرفات العقلاء، وحدود الشرع وقيود العادة والطبع، وبذلك يصير مستعداً لإحداث كل رذيلة اجتماعية، ويسهل وقوع كل جريمة مُضِرَّة بِحَياةِ الجماعة، فيمكن أن تقع منه كل جريمة إيجابية كالقتل والزنى، أو سلبية كتقصيره في مسؤولياته تجاه من يقوم برعايتهم وتولي شؤونهم، فكل جريمة يتصور وقوعها من الإنسان، فإن نصيب السكارى فيها أضْعَاف مضاعفة، كجريمة القتل ومقدماتها وجريمة الزنى ومقدماتها وجريمة القذف، وجريمة السرقة، والجرائم المالية الأخرى وحوادث المرور، وجرائم الإهمال الأخرى. كل هذه الجرائم وغيرها للسكارى منها نصيب الأسد.

وتقدم وصف الرسول عليه الصلاة والسلام للخمر بأنها أمّ الخبائث، فالأم هي الأصل الذي يَتَفَرَّع عنه الأولاد، والخمر أصل تتفرع عنه الجرائم الاجتماعية، والأضرار الشخصية.

وقد أشار القرآن إلى مضار الخمر الاجتماعية في قوله تعالى: ﴿**إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة، والبغضاء في الخمر والميسر، ويصدَّكم عن ذكر الله. وعن الصلاة**﴾[١٥٥].

فأي جماعة تتعرض علاقاتها للعداوة والبغضاء لا تنعم بطيب الحياة، وذلك يعود عليها بالضعف والتفكك، ويقل تعاونها على البر والتقوى.

جاء في تفسير الفخر الرازي: إن الظاهر فيمن يشرب الخمر أنه يشربها مع جماعة ويكون غرضه من ذلك الشرب أن يستأنس برفقائه، ويفرح بمجادلتهم، ومكالمتهم فكأن غرضه من ذلك الاجتماع تأكيد الأُلْفَة، والمحبة، إلا أن ذلك في الأغلب ينقلب إلى الضد، لأن الخمر يزيل العقل، وإذا زال العقل استولت الشهوة والغضب من غير مدافعة العقل، وعند استيلائهما تحصل المنازعة بين أولئك الأصحاب، وتلك المنازعة ربما أدت إلى الضرب، والقتل، والمشافهة بالفحش، وذلك يورث أشد العداوة والبغضاء، فالشيطان يُسَوِّلُ لهم أن الاجتماع على الشرب يوجب تأكيد الألفة والمحبة، وبالآخرة انقلب الأمر، وحصلت نهاية العداوة والبغضاء[١٥٦].

فآثار شرب الخمر المتعدية إلى الجماعة واضحة في جميع مجالات العلاقات الاجتماعية بين الناس. وقد جاء في أسباب النزول أن سبب نزول الآية المتقدمة، أنها نزلت في قبيلتين من الأنصار شربوا الخمر، وانتشوا فعبث بعضهم ببعض، فلما صحوا ورأى بعضهم في وجه بعض آثار ما فعلوا، وكانوا إخوة ليس في قلوبهم ضغائن فجعل الرجل يقول: لو كان أخي بي رحيماً ما فعل هذا بي فحدثت بينهم الضغائن فأنزل الله تعالى ﴿**إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة**﴾ الآية[١٥٧].

وذكر القرطبي أن المراد بالإثم الكبير في قوله تعالى: ﴿**فيهما إثم كبير**﴾ ما يصدر عن الشارب من المخاصمة، والمشاتمة، وقول الفحش، والزور، وزوال

---

(١٥٥) سورة المائدة آية: ٩١.

(١٥٦) انظر تفسير الفخر الرازي ٣/٤٤٣.

(١٥٧) أحكام القرآن لابن العربي ٢/٦٥١ - ٦٥٢.

العقل الذي يعرف به ما يجب لخالقه، كتعطيل الصلوات، والصَّدِ عن ذكر الله[١٥٨].

فالخمر أم الخبائث، ومصدر لِكلٍّ الجرائم والمفاسد الاجتماعية وقاتلة لكل فضيلة، وباعثة على كل رذيلة وتثير العداوة والبغضاء بين الجماعة، وتصدهم عن ذكر الله، وعن الصلاة التي هي عماد الدين فمن أقامها فقد أقام الدين، ومن ضيّعها فهو لما سواها أضيع. وقد فَهِمَ أعداءُ الدِّين من المستعمرين والملحدين هذه الحقيقة، فعملوا على نشر شرب الخمور وتعاطي المُخَدِّرَات بين أبناء المسلمين، حتى يتمكنوا من القضاء على الدين، والفضائل الإسلامية، وقد نجحوا في ذلك شرّ نجاح وخاصة في البلاد التي طال بقاؤهم فيها، فلم يغادروا تلك البلاد، إلّا وأبناؤها صرعى المسكرات والمخدرات.

المضار المتعدية إلى محيط الأمة: كل أمة انتشر فيها داء المسكرات والمخدرات تصاب بالوهن والتفكك في روابطها، وعلاقاتها، ولا تفلح في حياة الدنيا ولا في حياة الآخرة ويترتب على ذلك ما يأتي:

١ - ضعف العلاقات والروابط بين أفراد الأمة. وذلك من ضَغَائِن العَدَاوة، والبغضاء، وبسبب ما يقع من جرائم على النفس، والعرض والمال، فكل جريمة تخلق عداوة وتَنَافُراً بين المُعْتَدِي والمُعْتَدى عَلَيْهِ.

٢ - ضعف في القيام بالمسؤوليات في محيط الأسرة ومحيط الخدمات العامة، وبذلك تتفكك الروابط الأسرية بسبب انتشار الطلاق، وتشريد الأطفال، وتتعطل المصالح العامة للناس بسبب التقصير في الرعاية والعناية في توصيل الحقوق إلى أصحابها.

٣ - ضعف القوة الإنتاجية، وذلك بسبب تأثير المسكرات على القوة العاملة، والقوة المدافعة عن حرماتها، ومقدساتها وذلك من فعل الخمر في أجهزة البدن الدموية والعصبية وما يترتب على ذلك من الأمراض العصبية والنفسية وغيرها.

---

(١٥٨) انظر تفسير القرطبي ٣/٥٥.

٤ ـ ضعف في الاعتزاز بمقدسات الوطن وحرماته، وبذلك يسهل تسرب أسرار الدولة إلى الأعداء لأن الإنسان إذا سيطرت عليه شهواته، وملذاته فلا يبالي كثيراً بغير ما يحققها. وفي عصرنا الحاضر كثيراً ما تقع حَوادِثُ إفشاء أسرار الدولة، وكشف عورات الوطن في حالات السكر، ويتخذ التسكير وسيلة لذلك.

هذا كله يبين لنا سر قوله تعالى: ﴿**فاجتنبوه لعلكم تفلحون**﴾ بَعْدَ نهيه عن الخمر والميسر وبيان مفاسدهما الدينية والاجتماعية فكأنه علّق فلاح الأمم على اجتناب الخمر والميسر والمتتبع لأحوال الأُمم يعلم علم اليقين الاّ فلاح مع انتشار الخمر، وتعاطي المخدرات. وبذلك كان الاستعمار ولا زال يحارب الشعوب والأمم التي لا يستطيع قهرها بنشر المخدرات في بلادها، حتى تستسلم لها فتستسلم له بعد ذلك.

قد يقال إن الخمور في الوقت الحاضر أصبحت تِجَارةً رابِحةً تَدر دَخْلاً مالياً عَظِيماً لخزينة الدولة، حتى عن طريق فرض الضرائب على استيرادها، أو على مصانعها أو تجارتها، أو طريق ترغيب السائحين في ارتياد البلاد. فلا يمكن الاستغناء عن هذا المورد الهام، ثم إن الدولة قد يقيم بها أجانب لهم حق جلب ما يطلبونه من خمور.

أما الإجابة على ذلك فمن جانبين، جانب القول بأنها تَدُرُّ دخْلاً مالياً لخزينة الدولة، وجانب كون هناك أجانب لهم حق استيراد ما يريدونه من خمور.

أما القول بأنها تدر دخلاً فردنا عليه بأن دفع المضار مقدم على جلب المنافع، وقد ثبت لنا أن الخمور، مضرة بالبدن والعقل، ومفسدة لعلاقات الجماعة، وتصد عن ذكر الله، وعن الصلاة، ومن المعلوم أن المحافظة على مصلحة الدين، والنفس، والعقل مقدمة على المحافظة على المال فضلاً عن كسبه، والأمة التي تكسب الأموال عن طريق يَتَرَتَّبُ عليه، إفساد العقول، وضَيَاع الصِحَّة وفساد الأخلاق أمة يصح وصفها بالبلاهة، والسَّفَهِ.

وقلنا فيما سبق إن مصلحة الدين أساس لجميع المصالح الأخرى، ومقدمة عليها ثم تليها مصلحة النفس، ثم العقل والنسل، ومصلحة المال تأتي في المرتبة الأخيرة، وهذا الترتيب حظي بإجماع المسلمين.

ثم إن المصالح لا تعتبر إلّا إذا كانت سائرة في ظل النصوص الشرعية، فكل مصلحة تعارض نصاً صريحاً تعتبر لاغية بإجماع المسلمين، فحرمة الخمر شرباً، وتجارة مجمع عليه. وجاءت النصوص القرآنية، والسنة الصريحة ببيان ذلك، وعليه لا يجوز اعتبار المصلحة المالية المزعومة(١٥٩).

أما القول بإن الأجانب لهم حق استيرَادِ مَا يَطْلُبُونَه من خمور فهذا حق مقيدٌ، بعدم إلْحَاقِ الضرر بالمسلمين وإغراء أبنائهم بشرب الخمور، فإنه لا يجوز لهم ذلك وضرر الخمر لا يخفى إلّا على من أعْمَتْ أبْصَارَهم الشّهواتُ وأفسدت بصائرهم المعاصي. فَيَتَجَرَّعُونها وهم في عَمًى من أضرارها أو في عجز عن مقاومة الشهوات. وغير المسلمين اعترفوا بفضل التشريع الإسلامي في تحريم المسكرات وبعد أن تقدمت دراسة الغربيين للتشريع الإسلامي اضطروا إلى الاعتراف بفضله وتفوقه على تشريعاتهم الوضعية في معالجة دَاءِ الخمر ومُكَافَحَتِهِ بطريقة حكيمة ومثمرة، فقال بنتام في كتابه أصول الشرائع «النبيذ في الأقاليم الشمالية يجعل الإنسان كالأبله، وفي الأقاليم الجنوبية يصيره كالمجنون، وقد حرمت دِيَانَةُ محمد جميع المشروبات وهذه من مَحَاسِنِهَا»(١٦٠).

وقال أحد الأطباء الألمان «اقفلوا لي نصف الحانات أضمن لكم الاستغناء عن نصف المستشفيات والملاجىء والسجون»(١٦١).

ففي هذا تَعْبِير دَقِيقٌ لما يترتب على شرب الخمور وانتشارها فإذا كان تأثير الخمر في الأجْوَاءِ الباردة يصل بالإنسان إلى درجة البَلاَهَة، فلا غرابة إن وصل به إلى درجة الجنون في الأجْوَاءِ الحارة، وإذا تبين لنا فعل الخمر في أجهزة الجسم المختلفة، وتبين لنا ما يتبع شرب الخمور من جرائم اجتماعية في محيط العرض، والنفس والمال فإننا لا نستغرب زيادة المستشفيات، والملاجىء

---

(١٥٩) انظر المستصفى ١/١٤٠ والموافقات ٢/١٠ الهامش ط التجارية الكبرى وضوابط المصلحة ٥٨ ـ ٥٩.

(١٦٠) انظر روح الدين الإسلامي نقلناالنص عنه.

(١٦١) انظر تفسير المنار ٢/٣٢٦.

والسجون زيادة طردية مع زيادة انتشار الخمور في كل بلد أو قطر. وإذا اختل العقل حصلت الخبائث بأسرها كما قال الألوسي فيما تقدم[١٦٢].

وبهذا نكون كَشَفْنَا بإيجاز مفاسد الخمور وأضرارها القاصرة على البدن، والعقل، والمتعدية إلى محيط الأسرة أو إلى محيط الجماعة، والأمة، ولذلك حرمها الإسلام تحريماً قاطعاً حماية للعقل والأنفس والدين والأعراض والأموال، ومحافظة على مصلحة الفرد والجماعة والأمة، وحرصاً من الشارع على مصالح الدين والدنيا معاً، وكل أمة لا يكتب لها الفلاح إلّا باجتناب المسكرات والمخدرات، ولا تسمع أي دعوى في فوائد الخمور مهما كانت فوائدها لأنها فوائد مهدرة شرعاً.

وقد بين الله حكم الخمر، وبين مضارها، ومفاسدها الدينية، والدنيوية، الفردية والاجتماعية. فماذا بعد الحق إلّا الضلال.

ولكن النفوس البشرية لا تخلو من الوَهَنِ والضَّعفِ أمام الشهوات والملذات، فلا ينفع في زجرها تهديد أو وعيد فقد بلغت السنة حد التواتر في ذم الخمر، وبيان حقارة شاربها عند الله، وبينت ذلك مقروناً بشتى الأساليب في تغيير النفوس والطباع عن الأرجاس والقاذورات، وهذا المسلك له أثر عظيم في هداية المؤمنين الصادقين. فانقادوا للوازع القرآني واستجابوا لداعي الحق وتركوا كل مسكر أو مخدر.

ولكن بعض الناس لا ينقادون لوازع الدين فتحصل منهم هفوات، ومزلات، فهؤلاء لا بد لهم من زاجر رادع بطريق العقاب، حتى لا يتمادوا في اتباع الشهوات، وتنشر المفاسد بين أفراد الأمة، ولذلك شرعت لهم الحدود، والتعازير في الجرائم الكبرى التي تضر بمصالح الأمة، ومن الحدود عقوبة شارب الخمر.

---

(١٦٢) تفسير الألوسي ٢/ ٩٩.

عقوبة شرب الخمر: لقد سلك التشريع الإسلامي في محاربة المسكرات مسلكين، أحدهما بيّن فيه حكم شرب المسكرات وبيّن المضار والمفاسد التي تترتب على شربها، وبيّن عقوبة الأخرى.

وثانيهما العقوبة البدنية في الدنيا، وهذا المسلك متمم ومكمل للأول، لأن الأول يعتمد على إيجاد الوازع الديني، وهذا وازع سلطاني يمنع من التظاهر بالجريمة وزجر المجرم من معاودة الإجرام، كما أنه يجعل غير المجرمين على تخوف من عواقب الإجرام، وبهذين المسلكين يتم للأمة الإسلامية طهارة الظاهر، والباطن، وكل تشريع لا يجمع بين هذين المسلكين فهو تشريع قَاصِر ولا يحقق الأهداف المطلوبة من التشريع، وهي القضاء على الإجرام، والمفاسد الاجتماعية وهذا يوضح لنا السر في فشل القوانين الوضعية التي لا علاقة لها بالقيم الدينية، والأخلاق.

والعقوبات في الإسلام قسمان: قسم التعزيرات، وقسم الحدود، فالتعزير يتناول الزجر والغرامة، والحبس والجلد دون مِقْدَار الحدود. قال ابن تيمية في رسالته عن الحسبة: «منها عقوبات غير مُقَدَّرة، وقد تسمى التعزير، وتختلف مقاديرها، وصفاتها بحسب كبر الذنوب، وصغرها وبحسب حال المذنب، وبحسب حال الذنب في قلته وكثرته، والتعزير أجناس، فمنه ما يكون بالتوبيخ والزجر بالكلام، ومنه ما يكون بالحبس، ومنه ما يكون بالنفي عن الوطن ومنه ما يكون بالضرب... والتعزير بالعقوبات الحالية مشروع أيضاً في مواضع مخصوصة في مذهب مالك في المشهور عنه ومذهب أحمد في مواضع بلا نِزَاع، وفي مواضع فيها نِزَاع والشافعي في قول، وإن تنازعوا في تفصيل ذلك كما دلت سنة رسول الله ﷺ في مثل إباحته سلب الذي يصطاد في حرم المدينة لمن وجده... ومثل تضعيفه ﷺ العزم على من سرق من غير حرز»[١٦٣].

---

(١٦٣) الحسبة لابن تيمية، رسالة صغيرة.

أما الحدود فهي في عقوبات العبث والفساد، والقتل وإتلاف الجوارح والأعضاء والسرقة، والزنى، وشرب الخمر.

وعقوبة شرب الخمر لم ترد في القرآن. بل وردت في السنة والآثار، قال الإمام الشافعي رحمه الله أخبرنا الثقة عن معمر عن الزهري عن عبد الرحمن بن أزهر قال: أتى النبي ﷺ بشارب فقال: اضربوه فضربوه بالأيدي والنعال وأطراف الثياب، وحَثوا عليه التراب ثم قال نَكِّبُوهُ فَنَكَّبُوه ثم أرسله. قال: فلما كان أبو بكر سأل من حضر ذلك الضرب فقومه أربعين، فضرب أبو بكر في الخمر أربعين حياته، ثم عمر، ثم تتابع الناس في الخمر، فاستشار فضرب ثمانين(١٦٤).

وروي أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه استشار فقال علي رضي الله عنه «نرى أن يجلد ثمانين لأنه إذَا شَرِبَ سَكِرَ وإذا سَكِرَ هَذَى، وَإِذَا هَذَى افترَى أو كما قال فجلده عمر ثمانين في الخمر(١٦٥). وروي عن أنس «أن النبي ﷺ أتى برجل قد شرب الخمر فجلد بجريدتين نحو أربعين قال: وفعله أبو بكر فلما كان عمر استشار الناس فقال عبد الرحمن أخف الحدود ثمانين فأمر به عمر»(١٦٦).

وروي عن السائب بن يزيد قال: «كنا نؤتى بالشارب في عهد رسول الله ﷺ، وفي إمْرَةِ أبي بكر وَصدْراً من إمْرَةِ عمر فنقوم إليه نضربه بأيدينا ونعَالِنَا، وأرْدِيَتِنَا، حتى كان صدراً من إمرة عمر فجلد فيها أربعين حتى إذا عتوا فيها، وفسقوا جلد ثمانين»(١٦٧).

وجاء في الموطأ أن سعيد بن المسيب يقول: «ما من شيء إلَّا يجب الله أن يعفي عنه ما لم يكن حَدًّا. قال يحيى قال مالك والسنة عندنا أن كل من شرب شراباً مسكراً سكر أو لم يسكر فقد وجب عليه الحد»(١٦٨).

هذه النصوص تفيد مشروعية حد الخمر، دلت دلالة ظاهرة على أن مقدار

---

(١٦٤) انظر الجزء الخامس من مختصر المزني على هامش الأم ص ١٧٤.

(١٦٥) المصدر السابق ورواه مالك في الموطأ.

(١٦٦) انظر نيل الأوطار ١٥١/٧.

(١٦٧) رواه البخاري وأحمد.

(١٦٨) انظر الموطأ بشرح الزرقاني ١٦٧/٤.

الجلد كان أربعين في عهد الرسول عليه الصلاة والسلام، وخِلَافة أبي بكر، وصدر من خلافة عمر، ثم زيدت إلى الثمانين بعد ذلك في خلافة عمر بعد أن انهمكوا في الشرب، وتحاقروا العقوبة، فاستشار الصحابة فأشاروا إليه بالحد ثمانين جلدة.

وحكى ابن عبد البر إجماعهم بدون مخالف، وعليه جماعة التابعين وجمهور فقهاء المسلمين، والخلاف في ذلك كالشذوذ المحجوج بقول الجمهور، ولكن الزرقاني لم يقر دعوى الإجماع هذه لأنه جاء في الصحيح عن علي رضي الله عنه أنه جلد الوليد في خلافة عثمان أربعين، فلو أجمعوا على الثمانين في زمن عمر لما خالفوا في زمن عثمان، وجلدوا أربعين، إلّا أن يكون المراد أنهم أجمعوا على الثمانين بعد عثمان فيصحّ كلامه(١٦٩).

ويرى الشوكاني أن دعوى إجماع الصحابة غير مسلمة، فإن اختلافهم في ذلك قبل إمارة عمر، وبعدها، وردت به الروايات الصحيحة، ولم يثبت عن النبي ﷺ الاقتصار على مقْدار معين. بل جلد تارة بالجريد وتارة بالنعال، وتارة بهما فقط، وتارة بهما مع الثياب وتارة بالأيدي والنعال. والمنقول من المقادير في ذلك إنَّما هو بطريق التَخْمين. ولهذا قال أنس نحو أربعين. وأما حديث «جلده وعليّ يعد حتى بلغ الأربعين» يعارضه ما جاء في حديث آخر قول علي رضي الله عنه «إن رسول الله ﷺ لم يسنّه» يعني لم يقدره، أي الجلد.

فالأولى الاقتصار على ما ورد عن الشارع من الأفعال وتكون جميعها جائزة، فأيّها وقع فقد حصل به الجلد المشروع الذي أرشدنا إليه ﷺ بالفعل والقول، فالجلد المأمور به الجلد الذي وقع منه ﷺ، ومن الصحابة بين يديه(١٧٠).

وكلام الشوكاني هذا يؤيد دعوى من يقول إن عقوبة المسكر تعزيراً وليست حداً. وهذا بخلاف رأي الجمهور الذين يقولون إن عقوبة الشارب حد مقدر من السنة أو بإجماع الصحابة على تقديره بثمانين جلدة.

---

(١٦٩) انظر الزرقاني على الموطأ ٤/١٩٧.

(١٧٠) انظر نيل الأوطار ٧/١٥٠ ـ ١٥١.

والجمهور لا يُفرّقون بين القليل والكثير من المسكرات في التحريم والعقوبة على الشرب. والحنفية يرون وجوب الحد يكون في شرب الخمر قليلاً كان أو كثيراً، وفي القدر المسكر من غير الخمر وقد تقدم بيان ذلك عند الكلام على تعريف الخمر، وتحريمها.

جاء في المغني لابن قدامة: إنه يجب الحد على من شرب قليلاً من المسكر أو كثيراً، ولا نعلم بينهم خلافاً في ذلك في عصير العنب غير المطبوخ، واختلفوا في سائرها، فذهب إمامنا إلى التسوية بين عصير العنب، وكل مسكر، وهو قول الحسن وعمر بن عبد العزيز وقتادة والأوزاعي ومالك والشافعي. وقالت طائفة لا يحد إلّا أن يسكر، منهم أبو وائل والنخعي، وكثير من أهل الكوفة، وأصحاب الرأي، وقال أبو ثور من شربه معتقداً تحريمه حد، ومن شربه متأولاً فلا حد عليه لأنه مختلف فيه فأشبه النكاح بلا ولي[١٧١].

وجاء في تحفة المحتاج بشرح المنهاج «كل شراب أسكر كثيره حرم قليله، وحد شاربه[١٧٢].

وجاء في الموافقات: وتحريم قليل المسكر مُكَمّل لأنه بما فيه من لذة الطرب يدعو إلى الكثير المُضَيِّع للعقل، فتحريم القليل تكميل لحكمة تحريم الكثير[١٧٣].

وجاء في إعلام الموقعين لابن القيم: إن إيجاب الحد في شرب القَطْرَة الواحدة من الخمر دون الأرطال الكثيرة من البول هذا من كمال الشريعة، ومطابقتها للعقول والفطر، وقيامها بالمصالح، فإنما جعل الله سبحانه في طباع الخلق النفرة عن شرب البول ومجانبته اكتفى بذلك عن الوازع عنه بالحد لأن الوازع الطبيعي كاف في المنع منه، وأما ما يشتد تقاضي الطباع له فإنه غَلَّظ العقوبة عليه بحسب شدة تقاضي الطَّبع له، وسدّ الذريعَة إليه من قرب وبعد، وجعل ما حوله حِمَىً ومنع من قربانه. ولهذا عاقب في الزنى

---

(١٧١) انظر الجزء العاشر ص ٣٢٨ ط المنار ومنتهى الإرادات ٢/٤٧٦.

(١٧٢) انظر الجزء الرابع ص ١٦٩.

(١٧٣) انظر الجزء الثاني ص ١٢ ـ ١٣.

بـأشنع القتـلات، وفي السرقـة بإبـانة اليـد، وفي الخمـر بِتَـوْجِيـع الجلد ضـربـاً بالسَّوط، ومنع من قليل الخمر، وإن كان لا يسكر، إذْ قليله داعٍ إلى كثيره ولهـذا كـان من أباح من نبيـذ التمر المسكـر القدر الـذي لا يسكر، خـارجاً عن محض القيـاس، والحكمة، ومـوجب النصـوص، وأيضـاً فـإن المفسـدة التي في شـرب الخمـر، والضرر المختص والمتعـدي أضعاف الضـرر والمفسدة التي في شـرب البول وأكل القاذورات فإن ضررها مختص بمتناولها[174].

وخـلاصة مـا تقدم إن الخمـر أم الخبائث، وأنهـا كـانت منتشـرة في البيئـة العربية قبل الإسلام، وجـاء القرآن بتحـريمها تحـريماً قـاطعاً مـع بيان مفـاسدهـا وأضرارها الدينية والدنيوية، وجاءت السنة ببيان الوعيد الشديد الـذي يترتب على شرب الخمر وعرضت لكل ما ينفر من شرب الخمر، وبينت مشروعية العقاب من غير تحديد متفق عليه، وقـدر عقاب الخمـر بثمانين جلدة إلحـاقاً بعقـوبة القـذف وذلك في آخر خلافة عمر، واتفق الجمهور على وجوب الحَدِّ في القليـل والكثير في شُرْبِ المسكر، وخـالفهم الحنفية في القليـل من غير الخمـر، ولكن الجميع متفقون على الحكمة من تحريم المسكرات، وهي حماية العقل والمحافـظة عليه من الزَّوال أو الإضعاف، ومـا يلزم من مفاسـد ومضار في حيـاة الأفراد والجمـاعة والأمـة، فـاسْتَهْـدَفَ الإسـلام المحـافـظة على العقـول بتحـريمــه المسكـرات والمخدرات، وحماية المجتمع من المفاسد والخبائث، وربط فلاح الأمة باجتناب المسكرات.

---

(١٧٤) انظر الجزء الثاني ص ٢٠٣.

الفصل الرابع

في المحافظة على النسل

ويشتمل على مبحثين:

المبحث الأول: في الطريق الأول في المحافظة على النسل من جانب الوجود، «بتحصيل مصالحه».

المبحث الثاني: في الطريق الثاني في المحافظة على النسل من جانب العدم «بدفع المفاسد عنه».

تمهيد

معنى النَسْلِ في اللغة: الولد، ونَسَلَ نَسْلاً من باب ضَرب كثر نسله، ويتعدى إلى مفعول. فيقال: نسلت الولد نسلاً أي ولدته، وتناسلوا توالدوا، ويطلق النسل على الخلق والذُّريّة. وتناسل القوم توالدوا، وأنسل بعضهم بعضًا[1]، ويراد بالنسل في الشرع أيضًا الولد، والذرية التي تعقب الآباء وتخلفهم في بقاء المسيرة الطويلة للنوع البشري.

وقد خلق الله البشر من نفس واحدة، وخلق منها زوجها وعن طريق التناسل والتوالد بثَّ منهما رجالاً كثيراً ونساء وجعل منهم الشعوب والقبائل لِيَتَعَارفُوا، ويَتَعَاوَنُوا على البر والتقوى، وجعل مِيزان الكَرَامةِ والتفضيل التقوى فإن أكرمهم عنده أتقاهم.

---

(١) انظر القاموس المحيط ٥٧/٤ والمصباح المنير ٩٣٢ والمنجد ٨٠٦ والنهاية في غريب الحديث ٤٩/٥.

الزواج سنة الله في عباده وآية من آياته لقد وضع الله سبحانه وتعالى في الذكر والأنثى دَوافِعَ طبيعية ونوازع فطرية تكفل للنوع الإنساني البقاء، والاستمرار وعزز تلك الدوافع والنوازع بالضوابط والقواعد التي تكفل للنسل أحسن السبل، وأسلم الطرق، وأكرمها في الوجود، والاستمرار، فالحاجة الفِطرية المتبادلة بين الرجل، والمرأة، أوجبت ارتِبَاطاً بينهما.

ثم إن حب البقاء، والشوق إلى دوام الحياة فطرة بشرية تجعل النفوس نزّاعة إلى الخلف، لأنها ترى فيه امتِدَاداً لحياتِها، فكانت الشفقة بالمولود تُحتّم تَعَاوُناً في حضانته ورعايته، وكانت المرأة أصلح للحضانة بما فضلت به على الرجل من رقة في الطبع، وزيادة الشفقة والحنان في القلب، وكان الرجل أسدى عَقْلاً، وأشد دَفْعاً أو دِفَاعاً، وأجرأ على اقتحام المشاق، وأشد تسلطاً ومناقشة وغيرة، فكان معاش الرجل لا يتم إلّا بالمرأة، ولا يتم معاشها إلا به.

ثم إن خشية تَزَاحُمِ الرجال على النساء، وَغيرتُهم عليهن تتطلب ألّا يصلح أمرهم إلّا بشرعية اختصاص الرجل بزوجته على رؤوس الأشهاد، بِنَاء على قواعد وأعراف مرضية من المجتمع، مستحسنة عنده، فكون النكاح يتم بهذه الهيئة المعتادة ـ أعني نكاح غير المحارم بمحضر من الناس مع تقديم خِطْبَةٍ، ومهر، وملاحظة كَفَاءَةٍ، وَتَصَدٍّ من الأولياء، ووليمة وكون الرجال قَوّامِين على النساء متكلفين بمعاشهن وكونهن خادمات مطيعات ـ سنة لازمة، وأمراً عاماً عند الكافة وفطرة الله التي فطر الناس عليها لا يختلف في ذلك عربهم ولا عجمهم[٢].

ولا يقدح فيما تقدم من كون النكاح سنة لازمة مخالفة بعض من طمستْ بَصائرهم الأهواء وأعْمَتْ أبصارهم الشهوات أو جرفت بهم الانحرافات، في مجال العادات والتشريع. فالفجار الذين سَبَقت شِقْوَتَهُمْ وغَلَبَتْهم الشهوة يخرجون عن ذلك الطريق شاهدين على أنفسهم بالفجور بدليل أنهم لا يرضون أن يفعل بأعراضهم كما يفعلون بأعراض الآخرين، وهم على علم بإفسادهم، وخروجهم على القيود الاجتماعية، أو الشرعية.

---

(٢) انظر حجة الله البالغة ١/ ٤٠.

ولا يقدح فيما تقدم أيضاً ما جاء به بعض علماء الاجتماع من نظريات مبنية على الافتراض والتخمين في دعوى سبق شُيوع العلاقة الجنسية بين الرجل والمرأة في حياة البشرية(٣). فهؤلاء العلماء يعتمدون على الافتراض والتخمين، والاستنتاج، وهذا شأن كل الباحثين والمفكرين في تاريخ الإنسان وحاضره الذين لا يهتدون بنور الوحي الإلٰهي في بحثهم وتفكيرهم في قضايا الإنسان الماضي أو الحاضر فيدورون في متاهات وظلمات بعضها فوق بعض، ويتحسسون خطاهم على غير هدىً من الله، وَيَضِلّون الطريق، فيختلفون ويتنازعون في قضايا لا يستطيعون تقديم أدلة قاطعة، فمنهم من يرى أن نظام الزواج عبارة عن عادة قديمة. ومنهم من يراه عادة طارئة على حياة البشرية.

ولا نلوم هؤلاء ولا أولئك إلا لأنهم لا يهتدون في قضايا الإنسان بنور الله، وما أنزله من القرآن حوى البراهين الساطعة، والأدلة القاطعة، في بيان أحوال السابقين وأخبارهم.

قال الدكتور ثروت الأسيوطي: الواقع أن كافة الحجج المذكورة للتدليل على مرحلة الاختلاط الجنسي هي مجرد استنتاجات من عادات لاحقة اعتبرت أثراً من آثار مرحلة سابقة افترض وجودها دون أن يقوم عليها الدليل المباشر، لذلك ينكر جانب من علماء الاجتماع هذه المرحلة(٤).

وإذا كان ذلك هو موقف الباحثين من علماء الاجتماع الذين يعتمدون على العقل الذي لا يستطيع الوصول إلى اليقين في مثل هذه القضية، فما هو موقف علماء الإسلام الذين يهتدون بِنُور الحق المُبين، والهُدَى الذي لا ضلال معه في مثل هذه القضية الخَبَرِيّة التي تعرض لها القرآن في معرض بيان أحوال السابقين من بني آدم وحواء.

فالذي لا يمكن أن يكون موضوعاً للاختلاف أو الجدل بين المسلمين هو كون الزواج سنة الله في عباده وطريقاً لامتداد النسل البشري، منذ عهد آدم وحواء إلى وقتنا الحاضر، لأن القرآن الكريم قد قرن خلق الإنسان بعلاقة الزواج فقال

---

(٣) انظر نظام الأسرة بين الاقتصاد والدين ص ٣٠ وما بعدها.
(٤) المصدر السابق ٤٢، والأسرة والمجتمع للدكتور علي عبد الواحد وافي.

تعالى: ﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها، وبث منهما رجالاً كثيراً ونساء واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام﴾(٥).

فهذه الآية تدل على أن نظام الزواج قَارَنَ مبدأ الخَلِيقَةِ الأولى ويؤيد هذا ما جاء في كثير من الآيات القرآنية في قصة آدم وزوجه حواء، وتدل هذه أيضاً على أن الأرحام عبارة عن العلاقة النسبية بين الناس، وهي معروفة لدى العرب المخاطبين. وإذا لم يكن ثمة زواج، فلا يحصل تمييز الأنساب وتاريخ البشرية الطويل الذي تعرض له القرآن ببيان أحوال الأمة، وأحوال الرسل شاهد على نظام الزواج هو سنة الله في الذين خلوا من قبل ولن تجد لسنته تبديلاً، ولم يشأ الله لمجتمع أن يعطل هذه السنة بصفة مطلقة، حتى في عهود الانحراف والانحطاط البشري.

بعض المظاهر أو الظواهر الاجتماعية، والانحرافات البشرية التي يستدل بها الباحثون من علماء الاجتماع على وجود مرحلة تقوم على أساس الفوضى والشيوع في علاقة الرجل بالمرأة لا تفيدهم شيئاً في الموضوع. لأن نظرية سيادة الأم، أو ظاهرة نسبة الولد إلى أمه التي يستدلون بها، قد تنشأ من مكانة الأم، ومدى سيطرتها في الأسرة فبعض المجتمعات يصطلح على ذكر الولد مقروناً باسم أمه بدلاً من اسم أبيه، ومع ذلك فهذا لا يلغي نسب الولد إلى أبيه من حيث الواقع، ولا يلغي نظام الزواج وهذا شبيه باصطلاح الغربيين في ذكر اسم الزوجة مقروناً باسم زوجها، بعد الزواج بَدَلاً من اسم أبيها، فهل هذا التقليد يلغي نسبها إلى أبيها من حيث الواقع؟ لا أحد يستطيع القول بذلك لا من علماء الاجتماع، ولا من علماء القانون ولا يلغي نظام الزواج أيضاً.

وأما ظاهرة اختطاف النساء، فلها أسباب كثيرة في تاريخ القبائل العربية وغيرها في عهد الجاهلية، وقد لا تكون مقصوداً بها الزواج، بل كثيراً ما تكون مقصوداً بها الاسترقاق، وقد تكون نتيجة لما يقع من الحروب بين القبائل المتعادية.

---

(٥) سورة النساء آية: ١.

وأما ظاهرة فئات القرابة، والمحارم فلا زالت تختلف من مجتمع إلى مجتمع حتى في التشريعات السماوية فقد حصل نسخ ما كان عليه آدم من زواج أبنائه ببناته.

وأما مظاهر التساهل في العلاقة الجنسية بين الفتيات والفتيان قبل الزواج في بعض المجتمعات القديمة، فهذه إن كانت تدل على مدعاهم فإنها لا تزال قائمة، وبصورة أقوى وأوضح في المجتمعات الحديثة التي تزعم التقدم والتمدن، والتحضر والتي أصبحت بمقتضى التحلل والانحراف عن قواعد الدين والفطرة السليمة على شفا جرف هار. ورائحة هذا التَّعَفُّن الاجتماعي تفوح على أنوف الباحثين من علماء الاجتماع، ولم يجعلوها دليلاً على مُدَّعاهم، مع أنها أظهر مما اعتمدوا عليه من افتراضات وتخمين في استنباطهم، لأن هذه من أدلة المشاهدة وهي تفيد اليقين، فهل هذه المظاهر ألغت نظام الزواج في تلك المجتمعات المنحرفة؟.

ثم إن الحرية المعطاة للزوجة في أن تذهب مع صديقها حيث تشاء، وقد تقضي معه إجازة على مسمع ورأي من الزوج وتحبيذاً منه أيضاً فهل هذا ألغى نظام الزواج.

لقد نشرت إحدى الصحف العربية في عام ١٩٦٩ حكماً لقاضٍ بريطاني على تصرف زوج ضبط زوجته مع صديق له فحكم القاضي على الزوج بوضعه تحت المراقبة لمدة ثلاث سنوات وقال له القاضي معلقاً: يجب أن تعتاد هذه الأفكار العصرية، إن مشكلتك أنك عتيق الفكر، لم يعجبك أن زوجتك ضبطت متلبسة مع واحد من أفضل أصدقائك إنك تعيش في عام ١٩٦٩[٦].

فسيادة القاضي يرى أن الإنسان لكي يكون عصرياً وواسع الأفق ويجاري الوقت الذي يعيش فيه فعليه ألا يمانع أن تفعل زوجته ما تشاء مع أصدقائه، وإذا كان هذا هو ما حدث عام ١٩٦٩ فما يتوقع حدوثه في الأعوام القادمة وبعد عشر سنوات أعظم. أليس هذا وغيره موجوداً في المجتمعات الحديثة المتحضرة، ومع ذلك فإن نظام الزواج لا يزال قائماً في تلك المجتمعات، فكل ظاهرة اعتمد

(٦) انظر صحيفة الأهرام المصرية ١٨/١٢/١٩٦٩.

عليها باحث من علماء الاجتماع في إثبات الشيوع في علاقة الرجل بالمرأة في المرحلة الأولى للبشرية لا تدل إلا على انحراف الإنسانية عن جادة الطريق المستقيم وانحدارها إلى درك الحيوانية، وانسلاخها عن آيات الله البينات الواضحة، التي يرفع الله بها الإنسان عن مرتبة الحيوان كما قال تعالى: **﴿واتل عليهم نبأ الذي آتيناه آياتنا فانسلخ منها فاتبعه الشيطان فكان من الغاوين، ولو شئنا لرفعناه بها ولكنه أخلد إلى الأرض واتبع هواه﴾**[٧].

وكل الظواهر التي نسبوها إلى المجتمعات البدائية ليستدلّوا بها، فهي في المجتمعات الحديثة أظهر وأقوى، ومع ذلك لم تستطع القضاء على نظام الزواج، كطريق متعارف عليه في تكوين الأسرة، وحفظ النوع البشري.

فالزواج هو الطريق الذي سنّه الله لامتداد النسل البشري من عهد آدم وحواء، وهذه قاعدة الٰهية لا تخرم بانحرافات المجتمعات القديمة أو الحديثة.

وإذا رجعنا إلى تقصي عادات المجتمعات نجدها ضربين:

العادات العامة التي لا تختلف بحسب الأعصار والأمصار، والأحوال، كالأكل والشرب، والفَرَح والحُزْن، والنَوْمِ واليقظة والميل إلى المُلاَئَمَةِ، والنفور عن المنافرة وتناول الطيبات واجتناب المُؤْلِمات والخَبَائِث وما أشبه ذلك. **والعادات الخاصة** التي تختلف باختلاف الأعصار والأمصار، والأحوال وذلك كهيئات اللِّباس والمسكن، وتناول الطعام وما أشبه ذلك.

قال الشاطبي: «**أما الأولى** فَيُقْضَى بهَا على أهل الأعصار الخَالِيَة، والقرون الماضية للقطع بأن يجاري سنة الله تعالى في خلقه على هذا السبيل، وعلى سنة لا تختلف عموماً، فيكون ما جرى منها في الزمان الحاضر محكوماً به على الزمان الماضي، والمستقبل مطلقاً كانت العادة وجودية أو شرعية. **وأما الثانية**: فلا يصح أن يقضي بها على من تقدم البقية حتى يقوم دليل على الموافقة من الخارج، فإذ ذاك يكون قضاءً على ما مضى بذلك الدليل لا بمجرد العادة. وكذلك في المستقبل، ويستوي في ذلك أيضاً العادة الوجودية والشرعية[٨].

---

(٧) سورة الأعراف الآيات: ١٧٥ـــ١٧٦.

(٨) انظر الموافقات ٢/٢٦٧.

فلو قسنا نظام الزواج بميزان هذه القاعدة لوجدناه من النوع الأول الذي لا يخضع لِلأَزْمِنَة والأمكنة ونستطيع الحكم به على الأقدمين من الأمم الخَالِيَةِ بقطع النظر عن الدليل، ولكننا بصفتنا مسلمين لسنا في حاجة إلى الافتراض والتخمين بعد اليقين.

لأن الله سبحانه وتعالى قد أراحنا بالآيات الواضحة والأدلة القاطعة الشافية التي تهدينا سواء السبيل، وتخرجنا من الظلمات إلى النور، وبذلك فقد عرفنا أن نظام الزواج هو سنة الله الأَبَدِيَّة الخالدة بخلود البشرية إلى ما شاء الله لها من البقاء والاستمرار.

المبحث الأول: الطريق الأول في المحافظة على النسل

الطريق الأول: نظام الزواج أو النكاح، ومقاصده وضوابطه

لقد قلنا، إن نظام الزواج سنة الله في عباده لأن فيه مصالح الدِّين والدُّنيا وما اتفق في حكم من أحكام الشرع مثل ما اتفق في النكاح، من اجتماع دَواعِي الشرع، والعقل، والطبع. فأما دَواعي الشرع من الكتاب والسنة والإجماع فظاهرة. وأما دَوَاعِي العقل فإن كل عاقل يحب أن يبقى اسمه، ولا ينمحي رسمه، وما ذاك غالباً إلا بِبَقاء النسل والنكاح طريقه. وأما دواعي الطبع، فإن الطبع البهيمي من الذكر والأنثى يدعو إلى تحقيق ما أعد من المباضعات الشهوانية والمضاجعات النفسانية، ولا مزجرة فيها إذا كانت بأمر الشرع، وإن كانت بدواعي الطبع، بل يؤجر عليه بخلاف سائر المشروعات[9].

معنى النكاح في اللغة: يطلق النكاح في اللُّغة على الوطء، وعلى العقد دون الوطء، ويتعدى بالهمزة إلى المفعول الثاني. فيقال: أنكحت الرجل المرأة. قيل إنه مأخوذ من نكحه الدواء إذا خامره وغلبه، أو من تناكحت الأشجار إذا انضم بعضها إلى بعض، أو نكح المطر الأرض إذا اختلط بثراها. وعلى هذا فيكون النكاح مجازاً في العقد والوطء جميعاً، لأنه مأخوذ من غيره فلا يستقيم القول بإنه حقيقة لافيهما، ولا في أحدهما ويؤيده أنه لا يفهم العقد إلَّا بقرينة

---

(٩) انظر العناية وفتح القدير ٢/٣٣٩ ـ ٣٤٠ والتاج الجامع للأصول في احاديث الرسول ٢/٢٧٧.

نحو نكح زوجته وذلك من علامات المجاز، وإن قيل غير مأخوذ من شيء فيترجح الاشتراك، لأنه لا يفهم واحد من قسيمية إلّا بقرينة[١٠].

وأما معناه في الاصطلاح: فقد عرّفه الحنفية بأنه: عقد وضع لتمليك منافع البضع. وسببه تعلق البقاء المقدور بتعاطيه والمراد به البقاء المُقَدَّر في العلم الأزلي على الوجه الأكمل، وإلّا فيمكن بقاء النوع بالوطء على غير الوجه المشروع لكنه مستلزم للتظالم، وسفك الدماء، وضياع الأنساب بخلافه على الوجه المشروع[١١].

وَعَرَّفَه بعض العلماء، بأنه عقد بين الزوجين يحل به الوطء[١٢]. ومقصودنا بالنكاح الرابطة التي تربط بين الزوجين بناء على عقد يتم على القواعد الشرعية بقصد إباحة المعاشرة الزوجية. ولا يعنينا بعد ذلك أن تَتِمَّ على قواعد أي مذهب من المذاهب المعترف بها عند جمهور المسلمين.

حكم النكاح في الشرع: اتفق علماء الإسلام على أن النكاح، في حالة التَوَقَان والخَوْفِ من الوقوع في الحرام واجب، أما في حالة الاعتدال فقال الجمهور بإنه مندوب. وقال الإمام الشافعي إنه مباح وأن التجرد للعبادة أفضل منه. وقال داود الظاهري وأتباعه إنه فرض عين على القادر على المهر والوطء والنفقة[١٣] لقوله تعالى: **﴿فانكحوا ما طاب لكم من النساء﴾**[١٤].

وقوله ﷺ: لِعَكَّاف بن وداعة الهلالي ألك زوجة يَا عَكَّاف؟ قال: لا. قال: ولا جارية. قال: لا. قال: وأنت صحيح موسر؟ قال: نعم، والحمد لله، قال: فأنت إذن من إخوان الشياطين، إما أن تكون من رهبان النصارى فأنت منهم، وإما أن تكون منا فاصنع كما نصنع، وأن من سنتنا النكاح. شراركم عزّابكم، وأراذل موتاكم عزّابكم، ويحك يا عكاف تزوج. قال: فقال عكاف: يا رسول الله

---

(١٠) انظر المصباح المنير ٩٦٥ ـ ٩٦٦ والمنجد ٣٤٠.
(١١) انظر فتح القدير والعناية ٢/٣٤٠ ـ ٣٤١.
(١٢) انظر نيل الأوطار ٦/١١٥ والتاج الجامع للأصول ٢/٢٧٧.
(١٣) انظر فتح القدير والعناية ٢/٣٤٠ ـ٣٤١ وبداية المجتهد ٢/٣.
(١٤) سورة النساء آية: ٣.

إني لا أتـزوج حتى تُزَوِّجَنِي من شئت. قـال: فقال ﷺ: فقـد زَوَّجْتُكَ على اسم الله والبركة: كَرِيمَة بِنت كُلْثُوم الحميري.[١٥].

وقوله ﷺ: «تَنَاكَحُوا تَنَاسَلُوا فإني مكاثر بكم الأمم يوم القيامة»[١٦].

فعلى هـذه الأدلة استنـدوا في قـولهم بـالـوجـوب العيني على القـادر على المهر، والوطء والإنفاق.

وقال بعض العلماء، النكاح فرض كِفَاية للدليل الأول والأخير وتعليق الحكم بالعام لا ينفي كونه على الكِفَايَة، لأن الوجوب في الكفاية على الكـل، والمعرِف لكونه يسقط بفعـل البعض معرفـة سبب شرعيتـه، فإن كـان بحيث يحصل بفعـل البعض كـان على الكفايـة، وقد عقـل أن المقصود من الإيجـاب تكثير المسلمين بالطريق الشرعي، وعدم انقطاعهم[١٧].

ولذا صرح عليه الصلاة والسلام بالعلة حيث قـال: «تَزَوَّجُـوا الوَدُودَ الـوَلُود فـإني مُكَاثِـر بكم الأمم»[١٨] وهذا يحصـل بفعـل البعض، وأمـا حـديث عَكَّـاف فـإيجاب على معين، فيجـوز كون سبب الـوجوب تحقق في حقـه، وقيـل واجب على الكفاية لمـا أن الثابت بخبـر الواحـد الظن، والآيـة لم تسق إلّا لبَيان العـدد المحلل على ما عرف في الأصول[١٩].

وقـال المتأخـرون من المالكيـة هو في حق بعض النـاس واجب، وفي حق بعضهم منـدوب، وفي حق بعضهم مباح بمعنى أنـه تعتـريـه الأحكـام الخمسـة بحسب الالتفات إلى المصلحة والمفسدة[٢٠].

إذا نظرنا في الأدلة الواردة في الأمر بالنكاح، والنصوص التي تُرَغّب وتحث عليه، وتنهى عن التبتل والترهب، نجد أن القول بإن النكاح واجب على كل قادر

---

(١٥) رواه ابو يعلى في مسنده بطريقه بقية، وانظر فتح القدير ٢/٣٤٢.

(١٦) رواه أبو داود وورد في دعائم الإسلام للنعمان ٢/١٩١ ورواه النسائي والحاكم وصححه.

(١٧) انظر الهداية وفتح القدير ٢/٣٤٢

(١٨) رواه أبو داود.

(١٩) الهداية وفتح القدير ٢/٣٤٢.

(٢٠) بداية المجتهد ٢/٣ وحاشية الدسوقي على مختصر خليل ٢/٢١٤.

على المهر والوطء والإنفاق أولى بالاعتبار من غيره، لأن النكاح فيه كمال للدين، وحفظ للفرج وغض للأبصار. فمع استيفاء شروطه في المكلف يجب عليه أن يتزوج لحفظ الدين والنسل معاً، وإذا لم يستطع القيام بأداء المهر والوطء والإنفاق فمعه عذره، وفي هذه الحالة الأمر بالمحافظة على النسل يكون بالنسبة لجميع الأمة من باب فروض الكفاية، قال الحافظ في الفتح بعد أن ذكر بعض أحاديث الترغيب في الزواج: هذه الأحاديث وإن كانت في الكثير منها ضعف فمجموعها يدل على أن لما يحصل به المقصود من الترغيب في التزويج أصلاً لكن في حق من يتأتى منه النسل[٢١].

الحَثُّ على الزواج بِذَاتِ الدِّين الوَدُود الوَلُود: لقد حَثَّ الإسلام المسلمين على الزواج. وحَرِصَ على توصيتهم في الزواج بذات الدين الوَدُود الوَلُود، لأن الدين جوهر الإنسانية، ومعدنها الذي تنبع منه المعاملة الحسنة، والعشرة الطيبة، وله أثر فعال في صلاح الذرية والأعقاب.

أما صفة الود فلها أهمية كبرى في بناء الحياة بين الزوجين وصفة الولادة هي المقصود الأصلي من الزواج وبتوفر هذه الصفات تتحقق المقاصد الأصلية والتبعية للزواج.

ومما جاء في بيان تلك الصِفَات وَالحَثِّ على مراعاتها واعتبارها قوله ﷺ: «اختاروا لِنُطَفِكم فإن الخَالَ أحدُ الضَّجِيعين»[٢٢] فهذا قول جامع للاختيار أن لا ينكح المرء إلَّا من فيها الطَهَارة ومَنْ وُلِدتْ لِرَشَدَةٍ، وَيَتّقِي ذَوَاتِ الفجور والرَّيْبِ وقوله «تَزَوَّجوا الأبكار فإنهن أعذب أفواهاً وأنقى أرحاماً، وأسرعهن تعلماً، وأثبتهن للمودة»[٢٣].

وقوله «تَزَوَّجْها سَوْدَاء وَلُود، ولاَ تَزَوَّجْها حَسْناء جَمْلَاءَ عَاقِراً فإني أباهي بِكم الأُمم». وقوله: «تزوجوا الودود الولود فإني مكاثر بكم»[٢٣م]

---

(٢١) انظر نيل الأوطار ١١٩/٦.

(٢٢) رواه القاضي النعمان في كتابه دعائم الإسلام ١٩٢/٢ ومعناه خال ولدك مثل زوجتك التي هي ضجيعتك لان الأخت والأخ يكونان في غالب الأمر من طبيعة واحدة.

(٢٣) انظر الجامع الصغير للسيوطي ٤٤٣/١ ط التجارية الكبرى.

(٢٣م) رواه أبو داود والنسائي.

وقوله: «تُنكح المرأة لأربع: لِمَالِهَا، ولحسبها، وَلِجَمَالِهَا، ولِدِينِهَا، فَاظْفرْ بِذَاتِ الدِّين تَرِبَتْ يَدَاك» وقال: «إذا تَزَوَّجَ الرجل المرأة لحُسْنِهَا أو لمالها وُكِلَ إلى ذلك، وإن تزوجها لدينها، وَفَضْلِهَا رَزَقه الله المَال والجمال» وقال: «إيَّاكم وتزويج الحَمْقَاء فإن صُحْبَتهَا بَلَاءٌ، وَوَلَدهَا ضَيَاع»[٢٤].

فهذه الأحاديث ترشدنا إلى الصفات المطلوبة فيمن نريد الزواج بها، وذلك لتحقيق المقصد الأصلي، والمقاصد التبعية من الزواج، وإذا كانت هذه الخصال مطلوبة في المرأة فإنها تكون مطلوبة في الزوج بطريق الأولى، لأنه بمثابة القدوة، والقَيِّم، ولذا نهى عليه الصلاة والسلام «أن يرد المسلم أخاه المسلم إذا خطب إليه. إذا رضي دينه، وقال: «ألا تفعلوه تكن فتنة في الأرض وفساد كبير»[٢٥].

وقبل الكلام على ضَوابط تِلك الرَّابِطة الزَّوجِيّة التي وضعها الإسلام. نتكلم عن مقصدها الأصلي ومقاصدها التَّبَعِيَّة.

مقصد الزَّواج الأصلي ومقاصده التَّبَعِيَّة

أولاً: المقصد الأصلي، الزَّواج له مقصد أصلي، ومقاصد تَبَعِيَّة مُكَمِّلة للمقصد الأصلي أما المقصد الأصلي فهو يتمثل في المحافظة على النسل وحفظه من الانقطاع، وما عداه مما يقصده الإنسان من منافع الزواج يعتبر من المقاصد التبعية المكملة والمتممة للمقصود الأصلي.

جاء في إحياء علوم الدين للإمام الغزالي، إنَّ للزَّواج خمس فوائد: الولد، وكسر الشهوة وتدبير المنزل، وكثرة العشيرة، ومجاهدة النفس بالقيام بشؤون الزوجات.

وإن الولد هو الأصل المقصود وله وضع النكاح، والمقصود بقاء النسل، وأن لا يخلو العالم عن جنس الإنس. وإنما الشهوة خلقت بَاعِثة مُسْتَحِثَّةً كالموكل

---

(٢٤) انظر في هذه الأحاديث: دعائم الإسلام للقاضي النعمان ٢/١٩٢ـ ١٩٥ونيل الأوطار ٦/١١٥ وسبل السلام ٣/١١١.

(٢٥) انظر دعائم الإسلام ٢/١٩٤.

بالفَحْل في إخراج البَذْرِ، والأُنثى في التَمَكُّن من الحرث تَلَطُّفاً بِهِما في السِّياقة إلى اقتناص الولد بسبب الوقاع، كالتلطف بالطير في بَثِّ الحب الذي يشتهيه ليساق إلى الشَبكةِ[٢٦]. وكانت القدرة الأزلية غير قَاصِرة عن اختراع الأشخاص ابتداء من غير حراثة، وازدواج، ولكن الحكمة اقتضت تَرْتِيب المسببات على الأسباب، مع الاستغناء عنها، إظهاراً للقدرة، وإتمَاماً لعجائب الصنعة، وتحقيقاً لما سبقت به المشيئة وحققت به الكلمة.

والتوصل إلى الولد بالزواج يكون قُرْبَةً من أربعة أوجه:

الأول: موافقة محبة الله بالسَّعي في تحصيل الولد لإبقاء جنس الإنسان.

الثاني: طلب محبة الرسول ﷺ في تَكْثِير من به مباهاته حيث قال: «تَنَاكَحُوا تَنَاسَلُوا فإني مُكَاثر بكم الأمم يوم القيامة»[٢٦م].

والثالث: طلب التَّبرك بِدُعاء الوَلد الصالح بعده.

والرابع: طلب الشفاعة بموت الولد الصغير إذا مات قبله[٢٧] وقد بين الغزالي أن الوجه الأول هو أدق الوجوه وأبعدها عن أفهام الجماهير، وهو أحقها وأقواها عند ذوي البصائر النافذة في عجائب صنع الله تعالى، ومجاري حكمه، فالله تعالى خلق الزوجين وخلق الذكر والأنثيين، وخلق النطفة في الفِقَار، وهيأ لها في الأنثيين عُرُوقاً، ومجاري وخلق الرحم قراراً، ومستودعاً للنطفة، وسَلَّطَ متقاضى الشهوة على كل من الذكر والأنثى.

فهذه الأفعال والآلات تشهد بلسان زَلِقٍ في الإعراب عن مُراد خَالِقها، وتنادي أرباب الألباب بتعريف ما أعدت له. هذا إن لم يُصَرِّح به الخالق تعالى على لسان رسوله ﷺ بالمراد حيث قال: تَنَاكحوا تَنَاسَلوا فكيف، وقد صرح بالأمر وباح بالسر. فكل ممتنع عن النكاح معرض عن الحراثة مضيع للبذر ومعطل لما خلق الله من الآلات المُعَدَّة، وجَانٍ على مَقْصُود الفِطْرَة، والحِكْمة المفهومة من شواهد الخِلْقة المكتوبة على هذه الأعضاء بِخَطٍّ إلهي ليس بِرَقْم حُرُوفٍ، وأصوات،

---

(٢٦) الإحياء ٢/٢٢.

(٢٦م) رواه عبد الرزاق والبيهقي.

(٢٧) انظر الإحياء ٢/٢٢.

يقرؤه كل من له بصيرة ربانية نافذة في إدراك دقائق الحكمة الأزلية[٢٨].

ولذلك قد عظم الشرع الأمر في قتل الأولاد ووأد البنات لأنه مَنْع لِتَمام الوجود، وإليه أشار من قال: إن العزل أحد الوَأْدَيْنِ، فالنَّاكِح سَاع في إتمام ما أحب الله تَمامَه والمُعْرِض مُعَطِّل وَمُضِيع لما كَرِهَ الله انقطاعه وضياعه ولأجل مَحَبَّةِ الله تعالى لبقاء النفوس أمر بالإطعام وحث عليه، وعبر عنه بعبارة القرض فقال: ﴿من ذا الذي يقرض الله قرضاً حسناً﴾[٢٩].

حاصل ما تقدم أن المقصود الأصلي من النكاح هو النسل، إيجاداً وبَقاءً، وأن أعضاء التناسل ما هي إلاّ آلَات خَلَقَهَا الله لتكون أسباباً لمسببات ووسيلة إلى تحقيق المقصود الأصلي، وأن الله سبحانه وتعالى خلق الشهوة في الرجل والمرأة كقوة دَافِعة، وقاهرة في كلا الطرفين كَيْ تَكون سبباً تجعل كُلًّا منهما يتطلع إلى لقاء الآخر بوازع طبيعي قاهر، ولا يختلف عن وازع الأكل والشراب إلاّ بالاعتبار، وأن القدرة الإلٰهية ليست بقاصرة عن اختراع الأشخاص بدون هذه الوسيلة ولكن الحِكْمة اقتضت ربط المسببات بالأسباب وأن المعرض عن النكاح جان على مقصود الفطرة الإنسانية، والحكمة الإلٰهية، ومعطل ومضيع لما كره الله انقطاعه أو تضييعه. ويؤكد هذا قول الجاحظ: «جعل الله عِشْقَ النساء دَاعِية لِلْجِمَاع، ولَذَّة الجماع سبيلاً للنسل، والرقة على الولد عوناً في التربية والحضانة»[٣٠].

ويؤكد هذا أيضاً ما تقدم من آيات وأحاديث تحث على الزواج وترغب فيه، وفي الزواج بالودود على وجه الخصوص.

ومما تقدم نستطيع القول بإن المصلحة الأصلية المقصودة للشارع من مشروعية الزواج هي المحافظة على النسل إيجاداً وإبقاءً، ولم يخالف أحد من علماء الشريعة في هذا لأنهم أجمعوا على أن المحافظة على النسل من المقاصد

---

(٢٨) المصدر السابق ٢ / ٢٢.

(٢٩) سورة البقرة آية: ٢٤٥، وسورة الحديد آية: ١١.

(٣٠) انظر رسائل الجاحظ تحقيق عبد السلام هارون ١ / ١٤٤.

الضرورية الخمسة المتقدمة الذكـر في تقسيم المصلحة الضـرورية. وهي الـدين والنفس، والعقل، والنسل، والمال.

وعلى هذا فإن فكرة تحديد النسل، وتقييـد تعدد الـزوجات، تنـاقض قصد الشـارع إن كانت في صـورة مبدأ عـام لحياة الأمـة الإسـلاميـة، وأمـا في حـالـة الضرورة الخاصة فإن ذلك يقدر بقدرها، ويخضع لأحكامها.

وإذا كـان النسل هـو المقصد الأصلي من النكـاح فهـذا لا يمنـع أن تكـون هناك مقاصد أخرى للنكاح باعتبـار قصد المكلف، وهـذه المقاصـد تكون بمثـابة التـابع الخـادم والمكمل للمقصـود الأصلي، والمقاصـد التبعية كثيـرة لا تعـد ولا تحصى، ولكننا نذكر البعض المهم منها.

ثانيـاً: المقاصد التبعية أربعة: الأول: التَحصّن عن الشيطان، وكسر التَوَقَان وَدَفْـع غَوَائِـل الشهوة، وَغَض البصـر، وحفظ الفرج. والنكـاح بقصد دَفْـع غَـائِلة الشهوة مُهِمٌّ في الدِّين لأن الشهـوة إذا غلبت، ولم تقاومهـا قوة التَّقـوى جرت إلى اقتحـام الفـواحش، وإن كـان الإنسـان مُلْجَمـاً بِلِجَـامِ التَّقـوى فغـايتـه أن يَكُفَّ الجوارِح عن إجابة الشهوة، فيغض البصر، ويحفظ الفرج، فـأما حفظ القلب من الوسواس والفكر فلا يدخل تحت اختياره، بل لا تزال النفس تُجاذِبه وتحدثه بأمور الوِقاع، ولا يَفْتُرُ عنه الشيطان الموسوس ولا مهرب من هذه الحالة إلا بالزواج.

فهـذا المقصد التبعي دون المقصـد الأصلي، فـالشهـوة، والـولـد مقـدران وبينهما ارتباط، ولكن لا يجوز أن يقال المقصود الأصلي من النكاحِ اللَّذة، والولد لازم منها، كما يلزم مثلاً قضاء الحـاجة من الأكـل، وليس مقصوداً في ذاتـه، بل الولد هو المقصود بالفطرة، والحِكْمة، والشهوةَ باعِثَة عليـه وليس مَنْ يُجِيب مَوْلَاه رَغْبَةً في تحصيل رِضـاهُ بِالـولد كَمَنْ يُجِيبـه لطلب الخَـلَاصِ من غائلة الشَّهـوة، فالذي يَتَزَوَّج بقصد المحافظة على النسل ـ الذي هـو مقصـود الشـارع الأصلي ـ يكون قصده أسمى ممن يتزوج بقصد الخَلَاصِ من الشَّهوة فحسب، لأن الوسائل تسمو بسمو مقاصدها(٣١).

---

(٣١) انظر الأحياء للغزالي ٢/٢٥ ـ ٢٧ وقواعد الأحكام ١/٥٣.

والبناء على المقاصد الأصْلِيَّة ينقل الأعمال في الغالب إلى أحكام الوجوب، إذ المقاصد الأصلية دائرة على حكم الوجوب من حيث إنها كانت حفظاً للأمور الضرورية في الدين والتي روعيت باتفاق الشرائع والملل، وإذا كانت كذلك صارت الأعمال الخارجة عن الحظ دائرة على الأمور العامة الضرورية التي لَا بُدَّ مِنْ حِفْظِهَا.

وأما البناء على المقاصد التابعة فهو بناء على الحظ الجزئي والحظ الجزئي لا يستلزم الوجوب، فالَّذي يتزوج بناء على أحد المقاصد التبعية دون ملاحظة كونها خادمة للمقصود الأصلي فإنه يتزوَّج بمقتضى حظه الجزئي. ولا يلاحظ قصد الشارع من الزواج، فيكون أقل رتبة ممن يتزوج امتثالاً لتحقيق قصد الشارع فقط أو قصده وقصد الشارع[٣٢].

وقصد التحصن من الشيطان وكسر التوقان ودفع غوائل الشهوة وغض البصر وحفظ الفرج يعتبر خادماً ومكملاً للقصد الأصلي. وأما إن كان قصد المكلف بالزواج يناقض قصد الشارع فإن الزواج يكون باطلاً، لأن العمل المُنَاقِض لقصد الشارع يكون باطلاً، ولذا نهى الشارع عن نكاح المتعة، والنكاح لأَجَل، والنكاح على شرط يناقض مقصود العقد كالزواج بشرط عدم الوطء فإن مثل هذا الشرط يناقض مقصود العقد ومقصود الشارع.

الثاني: من المقاصد التبعية: النكاح بقصد ترويح النفس وإيناسِها بالمُجَالَسة، والنظر والملاعبة إراحة للقلب، وتقوية له على العبادة، فإن النفس ملول، وهي عن الحق نفور، لأنه على خلاف طبعها، فلو كلفت المداومة بالإكراه على ما يخالفها جمحت وثابت، وإذا رُوِّحتْ باللَّذاتِ في بعض الأَوْقات قَوِيَتْ، وَنَشطَتْ، وفي الاستئناس بالنساء من الاستراحة، ما يزيل الكرب، ويروح القلب. ولذا قال الله تعالى: ﴿**ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً، لِتَسْكنوا إليها، وجعل بينكم مودة ورحمة**﴾[٣٣]. فالمراد بالسكن في الآية استقرار النفس وراحة القلب.

---

(٣٢) انظر الموافقات ٢/٢٠٤.

(٣٣) سورة الروم آية: ٢١

وهـذا المقصـد أيضـاً تـابـع وخـادم للمقصـد الأصلي ، فلو قصـد النكـاح بمقتضـاه لكان حسنـاً ومحمـوداً عنـد الله أيضـاً ولكن يـرقى إلى مستـوى القصـد الأصلي ، لأن التابع لاَ يَتَخَطَّى المتبوع ، ولا يساويه في الـرتبة ، فـالسكن والمودة وترويح النفس والقلب كلها مقاصد تابعة ومكملة وخادمة للمقصود الأصلي .

الثالث: من المقاصد التبعية: أن يقصد بالنكاح تفريـغ القلب عن مشاغـل تدبير المنزل ، والتكلف بشغل الطبخ ، والكنس ، والفرش ، وتنظيف الأواني وتهيئة أسباب المعيشة ، لأن الإنسان لو لم تكن لـه شهوة الـوقاع لتعـذر عليه العيش في منزله وحده ، إذْ لو تكفل بجميع أشغال المنزل لضاع أكثر أوقاته ولم يتفـرغ للعلم والعمـل . فالمـرأة الصالحـة المصلحة للمنـزل عون على الـدين بهـذا الـطريق ، ولـذلك فسـر بعضهم قولـه تعالى : ﴿**ربنـا آتنا في الـدنيا حسنـة**﴾[٣٤] بـالـزوجـة الصالحة فلو قصد المتزوج بِزَواجِه تفريغ القلب للعلم والعمل كان قصده محموداً عند الله ، ولكنه أقل من قصد تحصيل النسل والمحافظة عليه وهو الأصل[٣٥] .

الرابع : من المقاصد التبعية : أن يقصد بالنكاح مجاهدة النفس ، ورياضتها بالرعاية والقيام بحقوق الزوجة ، والصبر على أخلاق النساء واحتمال الأذى منهن ، والسعي في إصلاحهن وإرشادهن إلى طريق الدين ورضا ربّ العالمين والاجتهـاد في كسب الحلال لأجلهن .

وليس من اشتغل بإصلاح نفسه فقط كمن اشتغل بإصلاح نفسه وغيـره ، ولا من صبـر على الأذى في سبيل الإصـلاح كمن رفّه نفسـه ، وأراحهـا من الأتعـاب والتبعات ، فمقاسـاة الأهل والولد بمنزلة الجهاد في سبيل الله[٣٦] .

وقد قال النبي ﷺ في إيصائه بالنساء وبيان صعوبة رعايتهن : «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يؤذي جَارَه ، واستوصوا بالنساء خَيْراً فـإنهن خلقن من ضِلْعٍ وإن اعْوج شيء في الضلع أعلاه ، فإن ذهبت تقيمـه كسرته ، وإن تـركته لم يـزل أعوج فاستوصوا بالنساء خيراً»[٣٧] .

---

(٣٤) سورة البقرة آية : ٢٠١ .

(٣٥) انظر إحياء علوم الدين ٢ / ٢٧ .

(٣٦) إحياء علوم الدين ٢ / ٢٧ .

(٣٧) رواه البخاري في باب الإيصاء بالنساء .

قال الكرماني: الضِّلْع استعير لِلْعِوَج أي خُلِقْنَ خَلْقاً فيه اعوجاج فكأنهن خلقن من أصل معوج، فلا يتهيأ الانتفاع بهن إلّا بِمدَاراتِهن، والصبر على اعوجاجهن(٣٨). فهذا مقصود تابع وخادم وقصده أيضاً يؤكد حصول المقصود الأصلي من مشروعية النكاح، وهو بقاء النسل البشري والمحافظة عليه من الانقطاع أو الضياع، وذلك لأن من يدخل في عقد النكاح بقصد تحمل التبعات يكون أولى برعاية الأولاد والزوجات وهذا فيه تكميل للمقصود الأصلي. لأن كثيراً من الناس يعرضون عن الزواج خوفاً من تبعاته الشَّاقَّة.

وهناك مقاصد تبعية غير تلك المتقدمة الذكر قد تكون هي الباعث على الزواج كمن يتزوج المرأة بقصد أنها تساعده في رعاية أولاده أو إخوته الصغار، أو لمالها أو لحسبها، ونحو ذلك من الأغراض الكثيرة التي تدعو إلى الزواج. وكل قصد يؤكد حصول المقصود فهو مقبول ومطلوب، وكل قصد يناقض قصد الشارع، فهو مذموم وقد يبطل العقد.

وإذا كانت المحافظة على النسل إيجاداً وإبقاءً هي المقصود للشارع، فما هو الطريق إلى هذه المحافظة الضرورية لامتداد حياة البشرية.

لقد قلنا فيما سبق أن الله سبحانه وتعالى قد وضع في الرجل والمرأة قوة دافعة، وقاهرة تجعل كلا منهما يميل نحو الآخر بوازِع طبيعي لا مَحِيدَ عنه. إذَنْ فَلاَ بُدَّ من اللِّقاء بينهما، ولا بدَّ من تنظيم هذا اللِّقاء بِقَواعِد وضَوابِط ثابتة لاَ تَخْضَع لحكم الزمان والمكان، ومحافظة على النسل وحماية للحقوق، وصيانة لِلدِّماء، وذلك اللِّقاء لا بُدَّ من أن يكون عن طريق رابطة تقوم على أساس الدوام والاستمرار، وتحمل الطرفين على قبول تحمل التبعات والآثار لتلك الرابطة الخالدة، ومن هذه التبعات القيام بحقوق الأولاد بمقتضى وازع الطبع أو وازع الشرع الذي يتكفل بإلزامهما جبراً.

والعقول السليمة، والفِطَر المستقيمة، تقضي بأن تكون هذه الرابطة: هي الطريق الوحيد، لامتداد النسل والمحافظة عليه من الانقطاع، ويلزم من ذلك سد

---

(٣٨) انظر شرح الكرماني للبخاري ١٩/ ١٣٠.

الطريق الذي يناقض مقتضى هذا الطريق أو يعرضه للخطر. فرابطة الزواج هي السبيل الوحيد الذي يكفل للنسل البقاء والاستمرار في أسمى صور المحافظة، وهو أيضاً الطريق الوحيد لتكوين الأسرة، وأما نظام التسري فهو شيء عارض على حياة البشرية، ولا يوجد إلا لمقتضيات غير مقصودة بالذات لأجل النسل.

وأما الزنى فهو الطريق المقابل للزواج ولذلك لا بدّ من أن يكون طريقاً محظوراً ومسدوداً أمام جميع أفراد المجتمع بدون استثناء، لأنه يناقض مقتضى نظام الزواج ويعرضه للفوضى، والانهيار، ويهدم كيان الأسرة، ويحل رباطها وبالتالي يتعرض بقاء الجنس البشري لمخاطر عظيمة.

ولذا تجد جميع الشرائع السماوية مجمعة على تحريم الزنى تحريماً قاطعاً على جميع الناس وفي كل الأحوال.

مكانة عقد الزواج وضوابطه

أولاً: مكانة عقد الزواج في الشريعة: لقد عني الشرع الإسلامي بعقد الزواج، وأعطاه مكانة سامية من بين العقود، لأن مناط عقد الزواج هو النفس الإنسانية التي أعزها الله بالكرامة، والتفضيل، بخلاف باقي العقود فإنها إما أن تتعلق بذوات الأشياء وإما بمنافعها كالبيع، والإجارة والهبة والعارية.

جَاء في أعلام الموقعين لابن القيم: إن عقد النكاح يشبه العبادات في نفسه بل هو مقدم على نفلها، ولهذا يستحب عقده في المساجد، وينهى عن البيع فيها. فإذا تكلم به أحد رتب الشارع حكمه، وإن لم يقصده بحكم ولاية الشارع على العبد، فالمكلف قصد السبب والشارع قصد الحكم[٣٩].

وقد جاء وصف عقد الزواج في القرآن بالميثاق الغليظ، في قوله تعالى: ﴿**وأَخَذْنَ منكم ميثاقاً غليظاً**﴾[٤٠]. والآخذ حقيقة هو الله أي وقد أخذ الله عليكم لأجلهن وبسببهن العهد، فهو مجاز عقلي من الإسناد إلى السبب[٤١].

---

(٣٩) انظر إعلام الموقعين ٣/١١١.

(٤٠) سورة النساء آية: ٢١.

(٤١) انظر حاشية الجمل على الجلالين ١/٤١٦.

وللمفسرين في المعنى المراد منه عدة وجوه، منها قول ولي المرأة للزوج: زَوجتُكَ هذه المرأة على ما أخذه الله لِلنِّساء على الرجال من إمساك بمعروف أو تسريح بإحسان، ومنها أن المراد به عقد النكاح، وهو قول الرجل: نكحت وملكت عقد النكاح، ومنها المراد به حق الصحبة والمضاجعة كأنه قيل وأخذن به منكم ميثاقاً غليظاً بإفضاء بعضكم إلى بعض. ووصفه بالغلظ لقوته وعظمته[٤٢].

وجاء في تفسير المنار: إن هذا الميثاق الذي أخذه النساء من الرجال لا بد أن يكون مناسباً لمعنى الإفضاء في كون كل منهما من شؤون الفطرة السليمة، وهو ما أشارت إليه الآية الكريمة في قوله تعالى: **﴿ومن آياته أن خَلَق لَكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾** فهذه آية من آيات الفطرة الإلٰهية، وهي أقوى ما تعتمد عليه المرأة في ترك أبويها وإخوتها وسائر أهلها وترضى بالاتصال برجل غريب تكون زوجاً له، ويكون زوجاً لها تسكن إليه، ويسكن إليها ويكون بينهما من المودة، والرحمة أقوى من كل ما يكون بين ذوي القربى، وهذا ميثاق فطري من أقوى المواثيق وأشدها إحكاماً[٤٣].

فمهما يكن المعنى المراد من الميثاق الغَلِيظ فإنه يدل على عظمة هذه الرابطة الزوجية، لأن كلمة الميثاق في ذاتها ـ دون وصفها بالغلظ ـ تدل على عظمة العهد وخطورة العلاقة التي تربط بين الطرفين اعتماداً عليه. ولم ترد في القرآن إلّا في معرض بيان خطر العهد الذي أخذه الله على عباده الذين اصطفاهم وهم الأنبياء أو غيرهم، وبين خطورة نقض ذلك العهد، وقد سجل الله على بني إسرائيل مسلكهم الخبيث في نقض ما أخذه عليهم من مواثيق.

ففي حق الأنبياء قال تعالى: **﴿وإذْ أَخَذَ الله مِيثاقَ النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة، ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به، ولتنصرنه قال أأقررتم وأخذتم على ذلكم إصري، قالوا أقررنا، قال فاشهدوا وأنا معكم من الشاهدين، فمن تَولَّى بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون﴾**[٤٤]. وقال في حق بني

---

(٤٢) انظر تفسير الكشّاف ١/٥١٤، والفخر الرازي ٣/١٧٦ والقرطبي ٥/١٠٣ والخازن ١/٤٤١، وتفسير المنار ٤/٤٦٠.

(٤٣) انظر المنار ٤/٤٦٠ ـ ٤٦١.

(٤٤) سورة آل عمران الآيات: ٨١ــ٨٢.

إسرائيل **﴿وإذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بني إسرائيل لا تعبدون إلَّا الله وبالوالدين إحساناً، وذوي القربى واليتامى والمساكين وقولوا للناس حسناً، وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ثم توليتم إلا قليلاً منكم وأنتم معرضون ـ إلى قوله فلا يُخَفَّفُ عنهم العذاب، ولا هم ينصرون﴾**(٤٥).

فهذه الآيات تدل على عظمة الميثاق دون وصفه بالغلظ فكيف إذا وصف بالغلظ، وقد صور الله امتزاج الزوجين بهذه العلاقة العظيمة بقوله: **﴿هن لباس لكم وأنتم لباس لهن﴾**(٤٦).

وقد جعل الله من مقاصد هذه الرابطة، ومقوماتها السكن والمودة، والرحمة بقوله: **﴿لِتَسْكُنُوا إليها، وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً، وَرَحْمَةً﴾**(٤٦م).

ما هو معنى المودة، والرحمة، ولم قدمت المودة على الرحمة؟.

قيل المودة: الجِماع، والرحمة: الولد، وقيل المودة: عَطْفُ قُلوب بعضهم على بعض، وقيل المودة: المحبة، والرحمة: الشفقة، وقيل المودة: حب الرجل امرأته، والرحمة: شفقته عليها من أن يصيبها سوء(٤٧).

هذا ما قالوه في معنى المودة والرحمة وكله محتمل. .

وفي نظري: توجد حِكْمَة إلٰهِيَّة جَليلة من أجلها جعل الله المودة والرحمة من عناصر هذه الرابطة، ومن أهم مقوماتها: بيان ذلك أننا نعلم أن الرحمة تغاير المودة لفظاً ومعنىً، ووجود المعنيين في محيط الحياة الزوجية أمر ضروري، لضمان المعاملة الحسنة، والمعاشرة الطيبة: وهي إما إمساك بمعروف، وإما تسريح بإحسان.

فالمعاملة الحسنة أو العشرة الطيبة قد يكون باعِثها المودة وقد يكون الدافع إليها الرحمة، أو هما معاً، وهذا هو المطلوب الأمثل ولا يحظى به إلّا ذو حظ

---

(٤٥) سورة البقرة الآيات: ٨٣ــ٨٦.

(٤٦) سورة البقرة آية: ١٨٧.

(٤٦م) سورة الروم آية: ٢١.

(٤٧) انظر في ذلك القرطبي ١٤/ ١٧.

عظيم. وإذا كانت المودة هي حب الرجل لامرأته كما قيل فإن الرحمة هي الشفقة التي تفوق المودة.

وإذا كانت العلاقة الزوجية كثيراً ما تتعرض للعواصف والمواقف التي لا تستطيع المودة الثبات، والاستقرار معها في قلوب الزوجين، فإن الرحمة على العكس من ذلك فإنها تستطيع الثبات والبقاء أمام تلك العواصف والأعاصير حتى في ساعات الغيظ والغضب.

فالإنسان يستطيع معاملة من يبادله المودة والمحبة بسهولة ويسر، ولكن لا يستطيع معاملة من يبادله البغض والكراهية إلّا بشقّ الأنفس، ولذا إذا كان الرجل يعامل زوجته بناء على ما في قلبه من الرحمة فإنه لا يجنح إلى الإضرار بها أو الانتقام منها أو الكيد لها، مهما كانت الحالة، وكذلك الزوجة. وهذا بخلاف من يعاملها اعتماداً على ما في قلبه من مودة ومحبة.

فعنصر المودة غالباً ما يقارن مبدأ قيام الحياة الزوجية، ولذا قدم على الرحمة، ولكنه ضعيف في مقاومة العواصف والزَّوابع التي لا ينجو منها إلَّا من رحمه الله. وأما الرحمة فهي أهم العناصر في العشرة بين الزَّوجين وهي تبقى في حالات الرخاء والشدة، وتكون أكثر وضوحاً في حالات الشدة.

فمن أجل هذا نبّه الله الأزواج على عدم الانقياد لبواعث الكراهية والبغض في معاشرة الزوجة فقال: **﴿وعاشروهن بالمعروف فإن كرهتموهن، فعسى أن تكرهوا شيئاً ويجعل الله فيه خيراً كثيراً﴾**[٤٨].

وقد تقدم وصفه عليه الصلاة والسلام للمرأة بأنها خُلِقت من ضِلْعٍ أعوج كناية عن صعوبة سياستها وتقويمها، لأنها معوجّة الأخلاق. وقد ذكر الإمام الغزالي من آفات النكاح: القصور عن القيام بحقهن والصبر على أخلاقهن، واحتمال الأذى منهن لأنه راع مسؤول عن رعيته، وهذه آفة عامة لا يسلم منها إلَّا حكيم عاقل حسن الأخلاق بصير بعادات النساء صبور على لسانهن وقاف على اتباع شهواتهن، حريص على الوفاء بحقهن يتغافل عن زَلَلِهِنَّ، يُدَارِي بِعَقْلِهِ

(٤٨) سورة النساء آية: ١٩.

أخلاقهن، وإلاَّ غلب على الناس السفه، والفظاظة، والطيش، وسوء الخلق، وعدم الإنصاف، مع أنه مطلوب، ومثل هذا يزاد بالنكاح فساداً[٤٩].

هذا كله يؤكد ما ذهبنا إليه من أن الرحمة لا بدَّ منها في محيط الحياة الزوجية وإلاَّ تعرض البناء للانهيار أو الدَّمار في أي لحظة تطير فيها المودة من القلوب، والرحمة تفوق المودة في الأهمية، لأنها تبسط جناحيها على العلاقة الزوجية في حالات الرضا وفي حالات الغضب، وفي حالات الشقاق وفي حالات الوئام، فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان، ولذا ذكرت الرحمة بعد المودة لأن المودة قَاصِرة على حالة واحدة: وهي حالة الرضا والمحبة والصفاء بين الزوجين، وقد علمنا أن رحمته سبقت غضبه، وقال: ﴿**ولو يؤاخذ الله الناس بما كسبوا ما ترك على ظهرها من دابة**﴾[٥٠]، وقال: ﴿**ورحمتي وسعت كل شيء**﴾[٥١].

ثانياً: ضوابط عقد الزواج: لقد وضع الله لكل عقد من العقود من الشروط والأركان ما يُحصِّل مصالحه، ويحقق مقاصده، فإن اشتركت التصرفات، أو العقود في مصالح الشروط والأركان كانت تلك الشروط والأركان مشروعة في جميعها، وإن اختص بعض التصرفات بشيء من ذلك لم يتعداه إلى غيره، فأحكام الله كلها مضبوطة بالحكم محالة على الأسباب والشروط التي شرعها كذلك، كما أن تدبيره وتصرفه في خلقه يجري على مقتضى الحكم[٥٢].

وإذا كان لنا النظر في الشريعة من حيث ضبط التصرفات والعقود، فلا بدَّ لنا من الإشارة إلى ما كان عليه ذلك التصرف أو العقد قبل مجيء الشريعة إلى جاهلية العرب ثم النظر في مسلك النبي ﷺ في إصلاح تلك العقود والتصرفات بمقتضى ما جاءت به الشريعة من مبادىء ومقاصد، لأنه بعث لتقويم ما اعوج من العقائد، وإزالة الانحراف الذي ألحق بالعادات والمعاملات. وذلك إما بالإلغاء أو التهذيب.

---

(٤٩) الاحياء ٢/٣١.

(٥٠) سورة فاطر آية: ٤٥.

(٥١) سورة الأعراف آية: ١٥٦.

(٥٢) انظر قواعد الأحكام لابن عبد السلام ٢/١٥١ و١٩٢.

لأن كل تشريع حكيم لا يأتي لإلغاء كل ما هو سابق لكونه سابقاً، بل يلغيه لكونه فاسداً أو مضراً بحياة الإنسان في الدنيا والآخرة، ويبقي ما هو صالح ويقره تشريعاً لإصلاح حال الإنسان.

وينشأ قسم كبير من العادات والأعراف لتنظيم الروابط الاجتماعية، التي تكون بين الأفراد أو الجماعات. وهدف التشريع الإلٰهي أيضاً هو تنظيم تلك العلاقات بطريقة تبعد عن الضرر، والإضرار.

والشريعة الإسلامية كان لها اهتمام عظيم بمراعاة الأعراف والعادات الصالحة، فيما يشرع من الأحكام، لأن الإسلام إنما جاء لإصلاح ما فسد من أمر الناس، وتجديد ما رثَّ من الشرائع الإلٰهية السابقة. فلم يكن من دَأْبِهِ نَسْخُ عادة صالحة، ولا هدم شرائع عادلة. ولا يمقت الإسلام المَدَنِيَّات الفَاضِلة، ولا الحَضَارات الطاهرة، بل ما كان منها كفيلاً بالمصالح أقره واعتبره من شريعته ودَبَّر بِهِ أمر الناس، لكن لا على أنه عادة بل على إنه دِينٌ فيه مصالِح العباد، في المعاش والمعاد، لأن الشارع باحترامه لتلك الأعراف فقد جعلها شرعاً للناس يجب اتباعه، وبهذا أخذ صفة الدِّين المقدس الذي يشمل الاعتقاد ويشمل السلوك والمعاملة.

وقد كان للأمة العربية قبل الإسلام عادات راشدة في محيط المعاملات، والأحوال الشخصية، والعقوبات الجنائية وغير ذلك، كما كان لها أيضاً عادات وأعراف سيئة ومرذولة في تلك المجالات وغيرها(٥٣).

ومن ضمن ما كانت عليه العرب قبل الإسلام نظام الزواج، ولكن الأنكحة عندهم لم تكن بصورة واحدة بل كانت بصورة متعددة، وأشكال شتى، ليست لها قواعد، وضوابط تميزها عن السفاح، وعندما جاء الإسلام، وأطلّ على تلك الصور والأشكال المختلفة، وتفرّس فيها، وأمعن النظر في جميعها التقط الصورة منها، واختارها لتكون هي الوحيدة أساساً في بناء الحياة الإنسانية في علاقة الرجل بالمرأة وطريقاً منفرداً في المحافظة على النوع البشري.

---

(٥٣) انظر العرف والعادة في رأي الفقهاء ص ٦٩ ط الأزهر.

أما بقية الصور والأشكال التي لا تليق بحياة هذا الكائن المكرم المفضل فقد ألقى بها في حظيرة السفاح.

وقد ذكرت لنا السيدة عائشة رضي الله عنها: تلك الصور والأشكال للأنكحة عند العرب في الجاهلية: فقد أخرج البخاري وأبو داود عنها «أن النكاح في الجاهلية كان على أربعة أنحاء، فنكاح منها نكاح الناس اليوم: يخطب الرجل إلى الرجل وليته أو بنته، فيصدقها ثم ينكحها، الحديث إلى أن قالت: فلما بعث محمد ﷺ بالحق هدم نكاح الجاهلية كله إلّا نكاح الناس اليوم»(٥٤).

وقد ذكرت ثلاثة أنواع من الأنكحة الفاسدة في نظر الإسلام:

الأول: نكاح الاستبضاع: كان الرجل في الجاهلية يقول لامرأته إذا طهرت من الحيض أرسلي إلى فلان فاستبضعي منه وبعد أن يواقعها ذلك الرجل يعتزلها زوجها ولا يمسها أبداً حتى يتبين حملها من ذلك الرجل، فإذا تبين حملها أصابها زوجها إذا أَحَبَّ، وكان يفعل ذلك رغبة في نجابة الأولاد.

الثاني: نكاح الرهط: وهو أن يجتمع من الرجال ما دون العشرة فيدخلون على المرأة كلهم يصيبها، فإذا حملت ووضعت، ومر عليها ليالي بعد وضع حملها أرسلت إليهم جميعاً، ولا يستطيع أحد منهم أن يتخلف، وعند حضورهم تقول لهم قد عرفتم الذي كان من أمركم، وقد ولدت فهو ابنك يا فلان تسمي من أحبت باسمه فيلحق به ولدها، ولا يستطيع الامتناع من ألحق به.

الثالث: وهو نكاح البغايا اللَّواتِي ينصبن الرايات على أبوابهن، ولا تمتنع المرأة ممن جاءها، فإذا حملت إحداهن ووضعت حملها جمعوا لها من يترددون عليها، ودعوا لهم القافة ثم ألحقوا ولدها بالذي يرون، ويلتحق به الولد ويعتبر ابناً له(٥٥). هذه هي الصورة التي وردت في حديث عائشة المذكور، وهناك صُورةٌ وأشكال أخرى لم ترد في ذلك الحديث، بل ورد ذكرها في القرآن مثل نكاح المقت، وهو أن يَتَزَوَّج الرجل امرأة أبيه إذا طلَّقها أو مات عنها (٥٦)، وجاء

---

(٥٤) رواه البخاري وأبو داود.

(٥٥) انظر البخاري وأبو داود.

(٥٦) انظر القرطبي ٥/١٠٤ والفخر الرازي ٣/١٨٠.

ذلك في قوله تعالى: ﴿**ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء إلا ما قد سلف إنه كان فاحشةً وَمَقْتاً وسَاءَ سَبِيلاً**﴾[٥٧]. ومعنى المَقْت في اللُّغَةِ عبارة عن بغض مقرون باستحقار حصل ذلك بسبب أمر قبيح ارتكبه صاحبه وهو من الله في حق العبد يدل على غاية الخزي والخسران[٥٨].

ذكر المفسرون أن أهل الجاهلية كانوا يتزوجون بأزواج آبائهم فنهاهم الله بهذه الآية عن ذلك الفعل، لأن ذلك الفعل جمع كل مراتب القبح الثلاث: القبح في العقول والشرائع، والعادات، ولذلك وصف بأنه فَاحِشَةً، وَمَقْتاً، وَسَاءَ سَبيلاً. وهذا النوع كان منكراً في قلوبهم، وَمَمْقُوتاً عندهم، وكانوا يقولون لولد الرجل من امرأة أبيه مَقْتِيّ، لأن زوجة الأب تُشْبِه الأُم، وكان نكاح الأمهات من أقبح الأشياء عندهم، وقد بين الله تعالى أن هذا النكاح أبداً كان ممقوتاً وقبيحاً[٥٩].

هذه الصورة وغيرها من الأنكحة كانت سائدة في المجتمع العربي قبل الإسلام، وإن كان معظمها لا يحظى بالقبول والرِّضا كَنِظام أمثل لعلاقة الاتصال بين الرجل والمرأة[٦٠]، ولكنه كواقع يحصل من غير اعتراض أو منع، وكان النوع الأمثل عندهم هو ما اختاره الإسلام فيما بعد. ولعل هذه الصورة المختارة هي ما كان عليه الزَّواج في شريعة إبراهيم عليه السلام.

الصورة التي اختارها الإسلام

أما الصورة التي اختارها الإسلام فقد وضع لها من الضوابط والأحكام، ما يحصل المقصود، ويميزها عن السِفاح تمييزاً ظَاهِراً. وقد اختلف علماء الشريعة في تحديد ما هو ركن وما هو شرط، وما دون ذلك[٦١].

---

(٥٧) سورة النساء آية: ٢٢

(٥٨) انظر الفخر الرازي ٣/١٨٠ والقرطبي ٥/١٠٣.

(٥٩) انظر الفخر الرازي ٣/١٧٩ - ١٨٠ وغرائب النظم والتقاليد والعادات للدكتور علي عبد الواحد وافي ٢/٨٩ وما بعدها.

(٦٠) المصدر السابق ٢/١١٠ وما بعدها.

(٦١) انظر الأم ٥/١٩ وإحياء علوم الدين ٢/٣٣، وبداية المجتهد ٢ والفتاوى الخيرية ١/٢٣ ومباحث في الفقه المقارن لأستاذنا المرحوم الشيخ مصطفى مجاهد.

فبِالأركان، والشروط يتميز عقد النكاح عن غيره من العقود، وعن السفاح.

الخصائص المهمة في عقد الزَّواج

لكل عقد خَصَائِص يَقْتَضيها المقصود من ذلك العقد ولذلك اختلفت شروط العقود. وقد جعل الشارع لعقد النكاح صفة الدَّوام والإعلان وعدم المانع الشرعي بين الرجل والمرأة.

الخاصة الأولى: أن يكون الدخول في عقد الزواج على جهة الدوام والتأبيد وذلك لأنه عقد ليس المقصود منه تلبية الرغبات والشهوات فحسب، بل المقصود الأصلي منه حصول النسل وبقاؤه ومصلحة النسل تقتضي دوام الرابطة الزوجية وبقاءها، لأن ذلك يحقق المقصود بصورة أسلم وأتم في رعاية الأولاد وتربيتهم بعكس ما لو بني العقد على التوقيت الذي قد يكون سبباً في ضَعفِ الالتزَامَات الأبَّوية، أو زوالها مع حاجة النسل إلى ذلك.

وبمقتضى هذه الخاصة حرّم الشارع بناء عقد النكاح على التوقيت، واتفق علماء الشريعة على تحريم نكاح المتعة ما عدا بعض الشيعة الذين يقولون بجوازه، وأيضاً النكاح المؤجل باطل عند جمهور علماء الإسلام، ما عدا زفر من أصحاب أبي حنيفة فإنه يقول بصحته مع إلغاء شرط التأجيل، لأنه يجعل التأجيل بمثابة الشرط الفاسد(٦٢).

ونكاح المتعة في حقيقته يشمل النكاح المؤقت والنكاح إلى أجل كما فسره مالك في المدونة، وابن حزم في المحلى، وأيضاً عند الإمام الشافعي يشمل المؤقت، والحنفية يُفرِّقون بين نكاح المتعة والنكاح المؤجل بأن المتعة ما كانت بِلَفْظِ التَمَتُّع ومادته، والمؤجل ما كان إلى أجل بغير لَفْظِ التَمَتُّع، بل للفظ التزويج ومادته(٦٣).

---

(٦٢) انظر في ذلك المدونة ٤/٤٦ والأم ٥/٧١ وما بعدها، وابن قدامة ٧/٥٧١، والمقدس في الشرح الكبير ٧/٥٣٦، أسنى المطالب لشيخ الإسلام ٣/١٢١، والخطيب في معنى المحتاج ٣/١٤٢ والشرح الكبير للدرديري ٢/٣١٢. وإرشاد الساري للعسقلاني ٨/٤٢ والزرقاني على الموطأ ٣/١٥٢ ونيل الأوطار ٦/١٥٤، وسبل السلام ٣/١٩٣. والمحلى لابن حزم ٩/٥١٩. وعقد الزواج وآثاره للأستاذ محمد أبي زهرة ٧٩.

(٦٣) انظر بحوث في الفقه المقارن لأستاذنا المرحوم الشيخ مصطفى مجاهد ٢١٩.

وقد تكلم الإمام الشافعي عن نكاح المتعة، وما يلحق به من الأنكحة المبنية على التوقيت وبين أن جماع المتعة إلمنهي عنها: كل نكاح كان إلى أجل من الآجال قرب الأجل أو بعد، وذلك أن يقول الرجل للمرأة نكحتك يوماً أو عشراً أو شهراً، أو نكحتك حتى أَخْرج من هذا البلد، أو نكحتك حتى أصيبك فَتَحِلِّين لِزَوجٍ فَارَقَكِ ثلاثاً أو ما أشبه هذا مما لا يكون فيه النكاح مُطْلَقاً لازماً على الأبد أو يحدث لها فرقة.

ثم قال: «ونكاح المحلل الذي يروى أن رسول الله ﷺ لَعَنَه ـ عندنا والله تعالى أعلم ـ ضَرْب من نكاح المتعة لأنه غير مُطْلَق»[٦٤].

وكذلك كل نكاح إلى وقتٍ معلوم أو مجهول، فالنكاح مفسوخ، لا ميراث بين الزوجين وليس بين الزوجين شيء من أحكام الأزواج، لا طلاق، ولا ظهار، ولا إيلاء ولا لِعَان، إلا بِوَلدٍ، وإن كان لم يصبها فلا مهر لها، وإن كان أصابها فلها مهر مثلها، لا ما سمي لها، وعليها العدة، ولا نفقة لها في العدة، وإن كانت حاملاً[٦٥].

ويرى القاضي النُعْمَان عدم وجوب العدة عليها، ولا يلحق به الولد لأن نكاح المتعة عنده بمثابة الزنى المتعارف عليه[٦٦].

فنكاح المتعة كان مباحاً في أول الإسلام وهذا محل اتفاق بين جميع علماء الإسلام، ثم حرم تحريماً مؤبداً إلى يوم القيامة عند علماء الشريعة ما عدا بعض الشيعة[٦٧].

وخلاصة القول: أن المتعة ثبتت إباحتها في أول الإسلام عند الجميع، وأنها نسخت وحرمت تحريماً مؤبداً إلى يوم القيامة عند جمهور علماء الإسلام، ما عدا الشيعة الإمامية، وأن العقد الذي يتم بناء على المتعة بلفظها أو بغيره مع

---

(٦٤) انظر كتاب الأم ٥١٩/٥.

(٦٥) المصدر السابق.

(٦٦) دعائم الإسلام ٢٢٦/٢ وما بعدها.

(٦٧) انظر شرح الزرقاني على الموطأ ١٥٢/٣ وبداية المجتهد ٦٣/٢ وبحوث في الفقه المقارن للشيخ مصطفى مجاهد رحمه الله.

ذكر الأجل يكون باطلاً عند جميع القائلين بتحريمها، ما عدا زُفَر. فإنه يقول: إذا تَمَّ العقد بلفظ التزويج ومادته مع الأجل فإنه يصح مع إلغاء التأجيل.

العلة في تحريم نكاح المتعة والنكاح المؤجل، لقد قلنا في الباب الأول إن كل ما يناقض قصد الشارع من الأعمال يكون باطلاً. والدوام يحقق مقصود الشارع من مشروعية النكاح، والتوقيت يناقض ذلك ثم إن التوقيت يناقض المقاصد التبعية أيضاً لأن من المقاصد التبعية، السكن، والمودة، والرحمة، وهذه تظهر فيمن يكون ارتباطه بالآخر لفترة طويلة ولكن إذا علم كلّ واحد أنه سيفارق صاحبه بعد أسبوع أو شهر أو سنة فإن الرابطة تكون ضعيفة ولا تحقق المقصود.

جاء في أعلام الموقعين لإبن القيم أن الله سبحانه وتعالى قد جعل كل واحد من الزوجين سكناً لِصاحبه، وجعل بينهما مودة، ورحمة ليحصل بذلك مقصود هذا العقد العظيم، وتتم بذلك المصلحة التي شرعه لأجلها العزيز الحكيم، فسل التيس المستعار هل له من ذلك نصيب، أو هو من حكمة هذا العقد ومقصوده ومصلحته أجنبي غريب... وهل يعد هذا نكاحاً في شرع، أو عقل أو فِطْرة إنسان، وكيف يلعن رسول الله ﷺ رجلاً من أمته نكح نكاحاً شرعياً صحيحاً، ولم يرتكب في عقده محرماً، ولا قَبِيحاً وسل عقول العالمين وفطرهم هل كان خَيْرُ هذه الأمة أكثرهم تَحْلِيلاً، أو كان المحلل الذي لعنه الله ورسوله أهداهم سبيلاً(٦٨)؟

فالعلة أن نكاح المتعة والنكاح المؤجل على وجه العموم لا يحقق مقصود النسل ومصلحته، بل يُناقِض المقصود ويُعطِّل مصالحه، ولذا حُرِّم تحريماً مُؤَبّداً.

الخاصة الثانية الإعلان: أوجب الشرع إعلان عقد الزواج على رؤوس الأشهاد، حتى لا يختلط بالسِفَاح، وليعلم كل فرد من أفراد الجماعة أن هذه المرأة صارت مقصورة على هذا الرجل، وأنه أصبح زوجاً لها، ومسؤولاً عنها، ومتحملاً لجميع تبعات هذا العقد وآثاره.

---

(٦٨) انظر إعلام الموقعين ٣/٣٥.

وبمقتضى هذه الخاصة أوجب الشارع الاشهاد على عقد الزواج، ومنع نكاح السر.

فقال عليه الصلاة والسلام: «البَغَايَا اللاَّتِي يَنكِحْنَ أنفُسِهِنّ بِغَيْر بينة»[٦٩].

وقال أيضاً: «لا نكاح إلاّ بِولي وشَاهِدي عَدْل»[٧٠] ولمالك رحمه الله في الموطأ عن أبي الزبير المكي أن عمر بن الخطاب أتى بنكاح لم يشهد عليه إلاّ بِرَجُلٍ وامرأة فقال: هذا نكاح السِّر، ولا أجيزه. ولو كنت تقدَّمت فيه لرجمت[٧١].

واختلف الأئمة رحمة الله عليهم في حكم الاشهاد وفي حقيقة نكاح السر.

فذهب الشافعية والحنفية وأحمد في المشهور عنه إلى أن الإشهاد شرط في صحة النكاح لا بدَّ منه حين العقد، فلو عقد بدونه كان النكاح باطلاً، وإن أشهد بعده ولو قبل الدخول أو أعلن عنه بغير الإشهاد[٧٢].

وجاء في كتاب الأم للإمام الشافعي رحمه الله: ولو عقد النكاح بغير شهود ثم أشهد بعد ذلك على حِيَالِه، وأشهد وليها على حِيَالِه لم يَجُزِ النكاح، وقال الإمام الشافعي رحمه الله لا نُجِيْز نِكاحاً إلاّ نكاحاً عقد بحضرة شاهدين عدلين وما وَصَفْتُ معه[٧٣]، ويعني بما وصفه بقية الأركان والشروط فهؤلاء يرون أن الإشهاد شرط صحة في العقد، ولو وقع العقد بدونه يقع فاسداً لفقد شرط من شروطه.

وذهب أحمد في رواية أخرى عنه أنه لا يشترط في صحته كما لا يشترط الإعلان عنه.

وذهب إبن حزم في كتابه المحلى إلى أنه لا يتم النكاح إلاّ بإشهاد عدلين فصاعداً أو بإعلان عام، فإن استكتم الشاهدان لم يضر ذلك شيئاً[٧٤].

---

(٦٩) رواه الترمذي وورد في نيل الأوطار ١٤٢/٦.

(٧٠) رواه أحمد بن حنبل وورد في نيل الأوطار ١٤٢/٦.

(٧١) رواه مالك في الموطأ.

(٧٢) بحوث في الفقه المقارن ١٣٦.

(٧٣) انظر الأم ١٩/٥.

(٧٤) انظر المحلى ج ٩.

وحقوق في تركة كل بعد الممات، وكل أحكام النكاح.

ثم أن خوف العار والرمي بالزنى يستلزم أن لا يقف الإنسان موقف التهم والريب ولو كان موقفه في الواقع سليماً، ولا شك أن من عقد بدون شهود ثم ظهرت للناس معاشرته لمن عقد عليها، فسيرمونه بالزنى ولهم الحق في ذلك إذ لا فرق في ظاهر الأمر لهم بين هذه المعاشرة المتقدمة والسفاح.

ومقصود عقد النكاح بخلاف العقود المالية لأن العقود المالية شرعت لمصلحة صاحب المال وحده فله الحق في ترك المصلحة أو عدم المحافظة عليها، أما النكاح فإنه متعلق بالإبضاع، والأولاد، والأسر، ولم يكن خاصاً بالزوجين أو بأحدهما، ولذلك كان التفريط فيه مجلبة للمفاسد والعار لجميع من تقدم ذكرهم، ومَضْيعَة لِحقوقهم وكان الحد الفاصل المميز للنكاح عن السفاح هو الإشهاد عليه وبذلك يحفظ النسل وتحفظ حقوقه، وحقوق الآخرين.

الخاصة الثالثة عدم المانع الشرعي، من حكمة الله لم يجعل كل أُنثى صالحة لقيام الرابطة الزوجية لكل رجل من الرجال بل بين الموانع التي تمنع من قيام تلك الرابطة. أما على جهة التأبيد والدوام، وإما على جهة التوقيت إذا كان المنع مقروناً بِعِلّةٍ فإنه رهين بزوال تلك العلة.

فالموانع التي تمنع من النكاح على جهة التأبيد ثلاثة أنواع، لأن السبب المحرم إما أن يكون النَسَب، وإما أن يكون الرضاع، وإما أن يكون المصاهرة. والمحرمات من النساء بهذه الأسباب معلومة ومفصلة في آيات القرآن وبالأحاديث فبالنَسَب تحرم الأُصول والفُصول وأولُ فَصْلٍ مِن كُلِّ أصلٍ، وفُصول الأصل الأول، والأصول تَتَمَثل في الأم وأمهاتِها والفصول مثل البناتِ وبنات البنات وبنات الأولاد، وإن نزلن، وفصول الأصل الأول الإخوة والأخوات وأولادهم، والفصل الأول من كل أصل يشمل العمات والخالات وعمات الأم وخالاتها وعمات الأب وخالاته، وهكذا الجدات والأجداد. وجاء ذلك مفصلاً في قوله تعالى: **﴿حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم، وأخواتكم وعماتكم وخالاتكم وبنات الأخ وبنات الأخت﴾**[٧٩].

---

(٧٩) سورة النساء آية: ٢٣.

ويحرم بسبب الرضاع ما يحرم بالنسب بالنسبة للرضيع فتحرم عليه المرضعة وأمهاتها وبناتها، وأخواتها وبنات أخوته وأخواته من الرضاع.

وأما النسب فيحرم زوجة الأصل، لقوله تعالى: **﴿ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء﴾**[٨٠] وزوجة الابن لقوله تعالى: **﴿وحَلائِل أبنائكم الذين من أصلابكم﴾** فإذا نكح رجل امرأة ثم توفى عنها أو طلقها لم تحل لأحد من وُلْدِه. إن دخل بها أو لم يدخل بها، ولا يتزوج الرجل امرأة جَدّهِ، وهي محرمة على ولدِه ما تَنَاسلوا[٨١] وكذلك تحرم زوجة الابن على أبيه وجده وإن علا.

وتحرم أم الزوجة بمجرد العقد، وبنتها بالدخول لقوله تعالى: **﴿وأمهات نسائكم﴾** وقوله: **﴿وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن﴾**[٨٢] فإذا تزوج رجل امرأة تحرم عليه أمها بمجرد العقد، وأما بنتها لا تحرم إلّا بالدخول.

وأما النساء اللواتي يحرمن تحريماً مؤقتاً مثل نكاح المرأة على أختها أو عمتها أو خالتها، ومثل نكاح المطلقة ثلاثاً قبل زوج آخر غير المطلق، ومثل الزواج بخامسة والزواج بمتزوجة أو معتدة، أو مُرْتَدَّة، أو أمة مع وجود الطول للحرة، أو مجوسيّة قبل إسلامها ونحو ذلك.

فهذه كلها أسباب تحرم عقد الزواج تحريماً مؤقتاً يزول بزوال علته، وسببه.

أما الأسباب المتقدمة من نسب، ورضاع، ومصاهرة فإنها أسباب دائمة ولذلك تحرم العقد على جهة التأبيد ولعل السبب في هذا التحريم المحافظة على تلك العلاقة الإنسانية القَوِية وهي علاقة الرَحم، وألحق به الرضاع والمصاهرة، وبذلك يحاول بناء علاقات جديدة عن طريق الزواج، فيزيد رصيده من العلاقات الإنسانية.

ثم أن المسؤوليات والواجبات المتبادلة في محيط حياة الزوجين والأولاد،

---

(٨٠) سورة النساء آية: ٢٢.

(٨١) انظر دعائم الإسلام ٢/٢٣١.

(٨٢) سورة النساء آية: ٢٣.

من الأفضل ألا تخلط بمثل تلك الروابط القوية. وعلى هذا الأساس وضع الإسلام نظام الزواج على أحسن مثال وأرقى طريقة للمحافظة على النسل البشريٰ، وأقوم سبيل في المحافظة على مقاصد الزوجية، ومصالح الزوجين.

ما يترتب على قيام الزوجية الصحيحة من حقوق: بقيام الزوجية الصحيحة تترتب حقوق للزوجين والأولاد. أما حقوق الزوجين فثلاثة أنواع: حقوق مشتركة بينهما، وحقوق خاصة بالزوجة، وحقوق خاصة بالزوج، ثم حقوق الأولاد على والديهما لا بد من رعايتها لأن ذلك من تمام المحافظة على النسل.

أما الحقوق المشتركة بين الزوجين، فمثل حق العشرة الزوجية، فإن هذه العشرة لا تحل إلا بالزواج، وحرمة المصاهرة، بأن تحرم الزوجة على أصول الرجل وفروعه ويحرم هو على أصولها وفروعها إن دخل بها، كما تقدم في بيان المحرمات من النساء بسبب المصاهرة. وحق التوارث بينهما، فإذا مات أحد الزوجين بعد العقد، ولو قبل الدخول ورثه الآخر بمقتضى قواعد الإرث.

أما حقوق الزوجة الخاصة فثلاثة أمور: الأول: الصداق: وهو حق للزوجة على زوجها، يثبت بمقتضى العقد، وهو حق ثابت بنص الآية الكريمة **﴿وأتوا النساء صدقاتهن نحلة﴾**[٨٣] والخطاب في الآية قيل موجه لأولياء النساء، وذلك لأن العرب كانت في الجاهلية لا تعطي النساء من مهورهن شيئاً، فنهى الله تعالى عن ذلك، وأمرهم بدفع الحق إلى أهله، وقيل الخطاب للأزواج أمروا بإيتاء النساء مهورهن، والمراد بالإيتاء المناولة، ويحتمل أن يكون المراد به الالتزام، ويجوز أن يكون الكلام شاملاً للالتزام والمناولة[٨٤].

فالمهر عطية من الزوج إلى الزوجة، وذلك لأن الزوج لا يملك بدله شيئاً، لأن البضع ملك المرأة بعد النكاح كما هو ملكها قبله.

واختلف العلماء في النكاح الذي شرط فيه عدم المهر بعد اتفاقهم على

---

(٨٣) سورة النساء آية: ٤.

(٨٤) انظر تفسير الفخر الرازي ٣/ ١٤٠. وفيض القدير شرح الجامع الصغير ٣/ ٣٩٢ وعقد الزواج وآثاره للأستاذ محمد أبي زهرة.

جواز صحة العقد بدون ذكره. فابن حزم يرى فسخ هذا العقد أبداً، لقوله ﷺ «كل شرط ليس في كتاب الله عزّ وجلّ فهو باطل »وهذا شرط ليس في كتاب الله عزّ وجلّ بل في كتاب الله إبطاله بقوله تعالى: ﴿**وآتوا النساء صدقاتهن نحلة**﴾[85].

والحنفية يعتبرونه شرطاً فاسداً والشرط الفاسد لا يفسد النكاح عندهم يصح النكاح ويلغى الشرط الفاسد[86].

والمالكية يلحقون النكاح بالبيع ،ويقولون بفساده إن شرط عدم الصداق[87].

وهذا الخلاف في الصداق يرجع إلى الخلاف في أن الصداق هل يعتبر حقاً خالصاً للمرأة أو حق لله، فذهب الإمام الشافعي إلى أنه حق للمرأة ثُبُوتاً، واستيفاءً، وذهب أبو حنيفة إلى أن الصداق حق لله تعالى ابتداءً[88].

والذي يعنينا، أن المهر حق للزَّوجة يجب لها على الزوج ولا يجوز الدخول على اسقاطه من النكاح، ومن هذا الاعتبار يعتبر حقاً لله تعالى كما تقدم لنا في قاعدة حق الله وحق المكلف المحض، لأن حق المكلف المحض يجوز له اسقاطه بدون اعتراض.

الثاني: حق العدل فقد أوجب الله على الزوج أن يعاشرها بالمعروف لأنه راع وكل راع مسؤول عن رعيَّته، وقال تعالى: ﴿**ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف، وللرجال عليهن درجة**﴾[89] وقال: ﴿ **فامسكوهن بمعروف**﴾[90] وقد أوصى النبي ﷺ بالنساء، فقال: «أوصيكم بالنساء خيراً فإنهن عندكم عوان اتخذتموهن بأمانة الله، واستحللتم فروجهن بكلمة الله»[91] فهذا كله يدل على وجوب العدل والحث عليه.

---

(٨٥) سورة النساء آية: ٤ وأنظر المحلي ٩/٦٦.

(٨٦) انظر المبسوط ٥/٦١ والعناية وفتح القدير ٢/٤٣٤ ـ ٤٣٥.

(٨٧) بداية المجتهد ٢/ وانظر مغني المحتاج ٣/٢٢.

(٨٨) انظر تخريج الفروع على الأصول ١٤١ ـ والأم ٥/١٤٢ والمغني ٣/٢٢٠ والفخر الرازي ٣/١٤٠.

(٨٩) سورة البقرة آية: ٢٢٨.

(٩٠) سورة البقرة آية: ٢٣١.

(٩١) رواه البخاري ومسلم والترمذي.

الثالث: حق الإنفاق على الزوجة: فالنفقة حق للزوجة على الزوج سواء أكانت غنية أو فقيرة، وسببها قيام الزوجية والأصل في وجوبها قوله تعالى: ﴿**وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف**﴾[٩٢] وقوله: ﴿**وبما أنفقوا من أموالهم**﴾[٩٣] وقوله: ﴿**اسكنوهن من حَيْث سكنتم من وجْدِكم**﴾[٩٤].

فهذه الآيات تدل على وجوب النفقة. وقال ﷺ «إن لَهُن عليكم نفقتهن وكسوتهن بالمعروف» وقال لهند «خذي من مال أبي سفيان ما يكفيك وولدك، بالمعروف» وأجمع علماء الإسلام على أن نفقة الزوجة تجب على الزوج بدون اعتبار فقرها أو غناها[٩٥].

جاء في المبسوط للسرخسي: أن النفقة تجب على الزوج للزوجة، لأنها محبوسة لحق الزوج، ومفرغة نفسها له فتجب الكفاية عليه في ماله، كالعامل على الصدقات لما فرغ نفسه لعمل المساكين استوجب كفايته في مالهم، والقاضي لما فرغ نفسه بعمله للمسلمين استوجب الكفاية في مالهم[٩٦]. فالعلة في نظره هي الحبس لحقه، وقال بذلك الشافعية[٩٧]، ومهما يكن من خلافات بعض الأمور المتعلقة بالنفقة، فإن العلماء مجمعون على وجوبها، أما كونها متى تجب وكم مقدارها ومتى تَسْقط فهذا نِزاع خارج عن أصل الوجوب المتفق عليه. فهي حق ثابت للزوجة بنص الكتاب والسنة وإجماع الأمة وإذا كانت الشريعة الإسلامية قررت للزوجة حقوقاً على الزوج فإنها أيضاً قررت حقوقاً للزوج على زوجته، وهذا أمر يقتضيه توزيع المسؤوليات، وتبادل المنافع بين الناس.

الحقوق الواجبة للزوج على الزوجة

تجب للزوج على زوجته حقوق كثيرة، وجماعها يتمثل في حق القوامة عليها، ومنها الطاعة لأمره والمحافظة على ماله وغيبه، وله عليها أيضاً حق التأديب.

---

(٩٢) سورة البقرة آية: ٢٣٣.

(٩٣) سورة النساء آية: ٣٤.

(٩٤) سورة الطلاق آية: ٦.

(٩٥) انظر المبسوط ٥/١٨٠ والمحلى ٩/٤٧٢.

(٩٦) انظر المبسوط ٥/١٨٠.

(٩٧) انظر تخريج الفروع على الأصول ص ١٥٦. وعقد الزواج وآثاره ص ٢٧٩.

فقال تعالى: ﴿**ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة**﴾(٩٨) فدرجة الرجل بعقله، وقوته على الإنفاق، ومجابهة المشاق. وقال ابن عباس: «الدرجة إشارة إلى حض الرجال على حسن العشرة والتوسع للنساء في المال، والخلق، وقيل المراد بها الرياسة» (٩٩).

وفي آية أخرى قال تعالى: ﴿**الرِّجال قَوامُون على النساء، بما فضل الله بعضهم على بعض، وبما أنفقوا من أموالهم، فالصَّالحات قانتات حافظات للْغيْب بما حَفِظ الله**﴾(١٠٠).

فهذه الآية صريحة في أعطاء حق القِوامة للرجال على النساء وعلى إعطاء هذا الحق للرجال بأمرين.

الأول: بسبب تفضيل الله الرجال على النساء في كثير من الوجوه، وهذا الأمر يرجع إلى ميزات طبيعية، خص الله بها الرجال دون النساء، كما خصهنَّ أيضاً بميزات لا توجد في الرجال أو أنها قليلة فيهم وكثيرة فيهن.

ولا شك أن عقول الرجال أقوى، وعلومهم أكثر، وتجاربهم أشمل، وأن قدرتهم على الأعمال الشاقة أكمل، فالفضيلة حصلت لهم في العقل والحزم والقوة فمنحه الله زيادة في العقل والتدبير، وقوة في النفس والطبع، وهذا يرشحه للقوامة ورعاية شؤون الإسرة.

الأمر الثاني: أن الرجل كُلِّف بتقديم المهر، والقيام بالإنفاق على الزوجة غنيَّة كانت أو فقيرة، وهذا أمر يرشحه للرئاسة والمراقبة، لأن الممول له حق الرقابة المالية، وهذا مبدأ اكتشفه علماء الدساتير أخيراً، وقالوا للشعب حق الرقابة على أعمال الحكومة لأنه دافع الضرائب وممول الحكومة.

وهذا التوزيع الإلهي في الفوارق الطبيعية بين الرجال والنساء، وفي الواجبات الاجتماعية، والأعباء الاقتصادية فيه مصلحة النساء والرجال، ومصلحة النسل.

---

(٩٨) سورة البقرة آية: ٢٢٨.

(٩٩) انظر القرطبي ٣/١٢٥.

(١٠٠) سورة النساء آية: ٣٤.

ميزان العدل الصحيح هو التسوية بين حقوق المرء وواجباته فليس من العدل أن تسوي بين اثنين مختلفين في الحقوق والواجبات، بل ذلك هو الظلم بعينه وأشد شراً منه، في العواقب. فالله لم يخلق جنسين مختلفين لتكون لهما صفات الجس الواحد، ومؤهلاته، وأعماله، وغاية حياته ولم يكن جنس النساء قط في تاريخ أمة من الأمم التي عاشت فوق هذه الكرة الأرضية على اختلاف البيئات والحضارات، وكل ما يقال في تعليل ذلك يرجع إلى علة واحدة، هي تفوق الرجل على المرأة في القدرة والتأثير على العموم، فليس جهالة القرون الأولى سبباً صالحاً لتعليل هذه الفوارق الفضلية بين الرجال والنساء في جميع الأمم، لأن الجهل كان حظاً مشتركاً بين الجنسين ولم يكن مفروضاً على النساء وحدهن دون الرجال.

وليس الاستبداد في القرون الأولى سبباً صالحاً لتعليل تلك الفروق، لأن استبداد الحكومات كان يصيب الرجل في الحياة العامة قبل أن يصيب المرأة في حياتها العامة وحياتها البيتية. وليس عجز المرأة عن مجاراة المزاولة لتلك الأعمال، لأنها زاولت أعمال البيت ألوف السنين، ولا يزال الرجل يفوقها في هذه الأعمال كلما استقل بصناعتها[١٠١].

فمن اللجاجة أن يتجاهل المتجاهلون هذه الفوارق وهي أثبت من كل ما يثبته العلم والعلماء، وما كان للعلم أن يوجد شيئاً لم يكن له وجود في الوقائع أو في تفكير العقول وإنما هو أبداً في مقام التسجيل أو مقام التفسير، وقد أقام القرآن الكريم الفارق بين الجنسين على الأساسين اللذين يقيمانه ويقيمان كل فارق عادل من نوعه، وهما أساس الاستعداد، وأساس التكاليف الاجتماعية[١٠٢].

فحق القوامة مستمد من التفوق الطبيعي في استعداد الرجل ومستمد كذلك من نهوض الرجل بأعباء المجتمع، وتكاليف الحياة البيتية، فهو أقدر من المرأة على كفاح الحياة، ولو كانت مثله، في القدرة العقلية والجسدية، لأنها تنصرف عن هذا الكفاح قسراً في فترة الحمل، والرضاعة، وهو الكفيل بتدبير معاشها،

---

(١٠١) انظر الفلسفة القرآنية للعقاد ٥٠ ـ ٥٣.

(١٠٢) انظر المصدر السابق ٥٠ـ٥٣.

وتوفير الوقت لها في المنزل لتربية الأبناء، وتيسير أسباب الراحة والطمأنينة المنزلية. وكلاهما فارق ضروري تقضي به وظائف الجنسين ويقضي به توزيع العمل في البيئة الإنسانية كلما تقدم الإنسان واتسعت في نفسه، وفي مجتمعه عوامل العطف، وملكات العقل وخصائص المزاج، ويقضي به اختلاف الحقوق والواجبات وكل اختلاف لم يخلق لإلغاء الفوارق، بل للاعتراف بها، وتوجيهها وجهتها المعقولة[١٠٣].

ولا تحسبن أن المجتمع الإنساني ناجٍ من مشكلاته المعقدة في سياسة الأمة، وسياسة البيت، وسياسة الحياة الفردية حتى يثوب إلى هذا التقسيم الطبيعي الإلهي الذي لا محيص عنه، فيعمل الرجال عمل الرجال، وتعمل النساء عمل النساء ، وتقام دولة المرأة في البيت، ودولة الرجال في معترك الحياة.

فالمجتمع الذي يتزاحمُ فيه النساء والرجال على عمل واحد في المصانع والأسواق لن يكون مجتمعاً صالحاً مستقيماً على سواء الفطرة مستجمعاً لأسباب الرضى والاستقرار بين بنيه وبناته، لأنه مجتمع يبذر جهوده تبذير السرف، والخطل على غير طائل، وسياسة الدولة ليست بأعظم شأناً، ولا بأخطر عاقبة من سياسة البيت لأنهما عدلان متقابلان، وتدبير الجيل الحاضر يقابله، تدبير الجيل المقبل وكلاهما في اللزوم وجلالة القدر سواء.

وهذه التفرقة بين الرجل والمرأة لا تتعدى تكاليف المعيشة وعلاقات المجتمع إلى تكاليف العقيدة، وفضائل الأخلاق ومطالب الروح، لأن المرأة تخاطب في القرآن كما يخاطب الرجل في هذه الأمور وتندب لكل ما يندب له الرجل من الفرائض، والأخلاق التي تجمل بذور الخير والصلاح[١٠٤].

فالرجال والنساء أمام الله سواسية كأسنان المشط لا يفضل أحدهم الآخر إلا بتقواه وميزان التقوى عند الله الذي قال فيه: **﴿إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾**[١٠٥] أما المزايا التي بمقتضاها وزِّعت الحقوق، وتكاليف المعيشة مع

---

(١٠٣) المصدر السابق ٥٠ـ٥٣.

(١٠٤) انظر المصدر السابق ٥٣ ـ ٥٨.

(١٠٥) سورة الحجرات آية: ١٣.

واجبات الرعاية فإنها لا تقتضي تفضيل أحد عند الله، لأن لكل مقام ميزان يوزن به، وقواعد تضبط به. وخير ما يطلب من الشريعة العدل وصحة التقدير، ونحن لا نلتزم العدل ولا صحة التقدير حين نتجاوز بالكائن الحي طبيعته في حقوقه وواجباته، أو حين نطلب من الطبيعة ما لا يستطاع.

وإذا كان الناس ينادون اليوم بوضع الرجل المناسب في المكان المناسب فإن الله تعالى بحكمته قد وضع الأمر المناسب في يد الشخص المناسب فالقِوامة أمر مناسب وقد وضعها الله في يد الرجل لأنه مناسب بمقتضى ما خصه به من مؤهلات طبيعية، وتكاليف شرعية واجتماعية وعليه لا يحق لأحد أن يغير هذا الوضع الإلهي الحكيم.

ودعوى أنصار المرأة الحديثة أو بمعنى أدق اتباع المرأة الحديثة بأنها قد وصلت إلى درجة من العلم والمعرفة لا تقل عن درجة الرجل، وأنها ليست في حاجة مادية إليه بقدر ما كانت عليه المرأة بالأمس. فهذه دعوى لا تستحق الاستماع إليها فضلاً عن الرد عليها، لأن الله قال: ﴿**بما فضل بعضهم على بعض**﴾[١٠٦]، ولا يستطيع أحد من أتباع المرأة الحديثة أن يغير هذه الصفات في بيئة الجهال أو في مناخ العلماء فالفوارق لا زالت موجودة وستظل كما هي ولعل تقدم العلم زادها جلاءً ووضوحاً، في محيط دور العلم وفي مجال الأعمال. فهذه الدعوة لم تستوف شروط القبول وعناصر الاستماع. أما طاعة الزوجة لزوجها فقد أشارت الآية إليها، لأن الآية جعلت صلاح النساء ملازم لطاعتهن لأزواجهن فالصالحات قانتات، ويجب أن تكون الطاعة في غير معصية الله، فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق والرجل عندما أعطى حق القوامة لم يُعْطه للاستبداد والطغيان. وإنما أعطي ذلك لأنه راع مسؤول عن رعيته يرشدها، ويوجهها نحو الخير والفلاح ويدفع عنها الشر والفساد، فكل طاعة بمقتضى هذا الهدف فهي مصلحة الرعية قبل أن تكون في مصلحة الراعي.

ومن لوازم طاعة الزوجة لزوجها حفظها لغيبه في ماله ونفسها وجميع أسراره.

---

(١٠٦) سورة النساء آية: ٣٤.

وقد وردت أحاديث عديد في بيان طاعة الزوجة لزوجها منها قوله ﷺ «لو أمرت أحداً أن يسجد لأحدٍ لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها»(١٠٧).

ومنها قوله: «فأما حَقُّكم على نسائكم فلا يُوطِئن فُرَشَكُم من تَكْرهُون ولا يأذن في بيوتكم لمن تكرهون»(١٠٨) ومنها قوله: «ألا كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته، فالإمام الذي على الناس راع، وهو مسؤول عن رعيته، والرجل راع على أهل بيته وهو مسؤول عن رعيته، والمرأة راعية على أهل بيت زوجها وولده، وهي مسؤولة عنهم»(١٠٩) والراعي: هو الحافظ المؤتمن على ما يليه، فالمرأة راعية عل بيت زوجها وأولاده، وماله، فهي مسؤولة إن قصرت، ومثابة إن أخلصت في تأدية واجبها(١١٠).

فهذه الأحاديث تدل على أن الزوجة تجب عليها طاعة زوجها فيما أمر الله بطاعتها فيه. فطاعتها لازمة، في جميع المجالات، وترعى شؤونه، وتلاحظ مشاعره في كل تصرفاتها وتحافظ على غيبه. وحفظها لغيبه من وجوهٍ: حفظها لنفسها من الزِّنى حتى لا تلحق به العار أو تلحق به ولداً ليس منه، وحفظها لماله من الضياع أو التبذير، وحفظها لمنزله عما لا ينبغي، فعلى الزوجات أن يحفظن حقوق الأزواج في عالم الشهادة أو عالم الغيب، وذلك في مقابلة ما حفظ الله حقوقهن على أزواجهن حيث أمرهم بالعدل عليهن أو إمساكهن بالمعروف، واعطائهن أجورهن(١١١).

وقد ألحق الله بحق القوامة والطاعة وحفظ الغيب حق ولاية التأديب عند النشوز والنشوز هو الخروج عن الطاعة الواجبة. فوضع الله ثلاث وسائل في أيدي الزوج لعلاج النشوز: الأولى الوعظ، والثانية الهجر في المضاجع، والثالثة الضرب الذي لا يكسر عظماً ولا يجرح لحماً.

---

(١٠٧) رواه أحمد وابن ماجة.

(١٠٨) رواه إبن ماجة والترمذي.

(١٠٩) رواه الخمسة وورد في التاج الجامع للأصول ٤٨/٣

(١١٠) انظر التاج الجامع للأصول في أحاديث الرسول ٤٨/٣.

(١١١) انظر تفسير الفخر الرازي ٢١٤/٣.

والوعظ: هو التذكير بما يلين القلب لقبول الطاعة واجتناب المنكر، فيذكرها بأن له عليها حقاً، ويطالبها بالرجوع عن ما هي عليه، ويعلمها أن الله قد فرض طاعته عليها، وأن عواقب النشوز وخيمة في الدنيا والآخرة[١١٢] فإذا لم ترجع هجرها.

أما الهجران فقيل اعتزالها في المضاجع، وقيل المراد به عدم المواقعة، فإذا هجرها وكانت تحبه شق ذلك عليها، وإن كانت تكرهه تمادت في نشوزها. فإذا فاءت من هجرانها فلا يتعداه إلى غيره، وإن تمادت في النشوز انتقل إلى الوسيلة الأخيرة وهي الضرب، هذا كله إذا تيقن أو ظن أن تلك الوسائل أو إحداها تفيد في علاج النشوز أما إذا تيقن عدم الفائدة فليس له استعمال تلك الوسائل.

وتأديب المرأة بالضرب المشروع جعل بعض المولعين بنقد الإسلام يستفظعون هذا اللون من العقوبة، ويعتبرونه توحشاً، ويقولون إنه إنما يصح للقرون الأولى لا لعصور المدنية والحضارة.

ولكنهم في هذا النقد غير منصفين، لأنهم متأثرون فيه بعوامل خاصة بالبيئة التي طغى فيها النساء حتى أصبحن الحاكمات على الرجال، والمتحكمات في شؤون الأسرة: مالية كانت أو غيرها فقد درج هؤلاء على المبالغة في تدليل المرأة، واسباغ ألوان الاحترام عليها حتى أفسدوا ذوقها، وأشعروها بأن في التشريع الإسلامي ظلماً لها.

فإذا كان الرجل هو الراعي والقيّم على شؤون الأسرة، ومصالحها، بمقتضى الحق الشرعي، والعامل الطبيعي، فلأن تكون له صلاحيات تحفظ للأسرة مصالحها، وتحمي بناءها من الدمار أو الإنهيار وكل راع مسؤول عن رعيته، فحق العقوبة أمر ضروري للراعي والرعية كليهما، لولا هذا الحق لما قام نظام، ولا احترام بين الناس.

ثم إذا تفاقم الأمر، وتجاوز حد المراحل الثلاث وتطلب دخول الغير لإزالة

---

(١١٢) انظر تفسير الفخر الرازي ٢٤٣/٣ والشرح للدرديري ٣٤٣/٢.

الشِّقاقِ بالإصلاح أو الطلاق: فتأتي رابعة وهي بعث المحكمين، ويندب أن يكونا من أقارب الزوج، والزوجة، لأنهما أدرى بحالهما، وأكثر الناس حرصاً على إصلاحهما. ولذا قال تعالى: **﴿وإن خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكماً من أهله وحكماً من أهلها أن يُرِيدا إصلاحاً يوفِّق الله بينهما﴾**[١١٣].

واتفق العلماء على جواز بعث المحكمين إذا وقع التشاجر بين الزوجين، لبيان المحق من المبطل، وعلى أن الحكمين يكونان من أهل الزوجين أحدهما من قبل الزوج، والثاني من قبل الزوجة إلّا إذا لم يوجد في أهلها من يصلح لذلك فيتعين من غيرهما. وندب تقديم الجارين في التحكيم[١١٤] لأنهما أدرى من غيرهما.

والحكمان: إما أن يصلا إلى الصلح بإزالة أسباب الشقاق وإما أن يصلا إلى إيقاع الطلاق والفرقة بالطلاق مشروعة في الإسلام للتخلص من رابطة الزوجية إذا فشلت تلك الرابطة في تحقيق المقاصد المطلوبة منها، لأن الاستمرار في ظل حياة مستقرة وكريمة يعود على الزوجين بالسعادة، وعلى الأعقاب بالصلاح، والفلاح، ومشروعية الطلاق فيها ارتكاب لأخفّ الضررين، إمّا الاستمرار في ضجيج لا يطاق بعد الشقاق، وإما انهاء هذه الحياة لاستبدال كل زوج زوجاً آخر[١١٥].

وإذا وقع الطلاق بعد الدخول وجب على المطلقة العدة، وهي: المدة التي جعلت دليلاً على براءة الرحم لفسخ نكاح أو موت الزوج، أو طلاقه، وقولنا على براءة الرحم يعني أن هذا أصل مشروعيتها، وإن كانت العدة تجب في بعض الأحيان لبرية الرحم. لذا قيل إنها من الأمور التَعَبُديَّة.

والحكمة من مشروعيتها: المحافظة على الأنساب من الاختلاط وأسبابها طلاق، ووفاة، وأنواعها ثلاث: اقراء وأشهر وحمل، وأصناف المعتدات: معتادة، وآيسة وصغيرة ومرتابة بغير سبب، أو مرض أو استحاضة، ويلحق بالعدة

---

(١١٣)سورة النساء آية: ٣٥.

(١١٤) انظر بداية المجتهد ٢/١٠٦ والشرح الكبير للدردير ٢/٣٤٣ وتفسير الفخر الرازي ٣/٢١٥.

(١١٥) انظر مقاصد الشريعة لابن عاشور ١٧٦.

الاستبراء، والحيض هو الأصل في معرفة براءة الرحم من الحمل، فإن لم تكن من ذوات الحيض لصغر أو كبر فتقوم ثلاثة أشهر مقام ثلاثة قروء: لأنها مظنتها، ولأن براءة الرحم ظاهرة، وفي الحمل انتفاء الحمل. لأن ذلك معرف لبراءة الرحم، والمتوفى عنها تتربص أربعة أشهر وعشرا، ويجب عليها الإحداد في هذه المدة(١١٦).

حقوق الأولاد على الآباء: إن المحافظة على النسب من الأمور التي جبل البشر عليها فلن تجد إنساناً إلّا وهو يحب أن ينسب إلى أبيه وجده، ويكره أن يقدح في نسبه إليهما اللهم إلّا لعارض من دناءة النسب، أو غرض من دفع ضر أو جلب منفعة ونحو ذلك وهذا نادرٌ، وشاذ.

كما أن كل إنسان يجب أن يكون له أولاد ينسبون إليه، ويقومون بعده مقامه ويحفظون اسمه ورسمه، فربما اجتهد الإنسان أشد الاجتهاد وبذل طاقته في طلب الولد ولم يحصل اتفاق طوائف الناس على هذه الخصلة إلا لمعنى في جبلتهم.

ومبنى شرائع الله على بقاء هذه المقاصد التي تجري مجرى الجبلة وتجري فيها المناقشة، والمشاحنة، والاستيفاء لكل ذي حق حقّه منها، والنهي عن التظالم فيها فلذلك وجب أن يبحث الشارع عن النسب. فقال ﷺ «الولد للفراش وللعاهر الحجر»(١١٧) قيل معناه للعاهر الرجم وقيل الخيبة.

وكان أهل الجاهلية يبتغون الولد بوجوه كثيرة لا تصححها قواعد الشرع فلما بعث النبي ﷺ سد هذا الباب وخيب العاهر وذلك لأن من المصالح الضرورية التي لا يمكن بقاء بني نوع الإنسان إلّا بها، اختصاص الرجل بامرأته حتى يسد باب الازدحام على الموطوءة رأساً، ومن مقتضى ذلك أن يخيب من عصى هذه السنة الراشدة(١١٨).

---

(١١٦) انظر حاشية الدسوقي على خليل ٤٦٨/٢ والشرح الكبير أيضاً. وحجة الله البالغة ٢/ ١٣٠ - ١٣١.

(١١٧) رواه الخمسة «التاج الجامع للأصول ٢/ ٣٥٠».

(١١٨) انظر حجة الله البالغة ٢/ ١٣١ - ١٣٢.

وابتغى الولد من غير اختصاص إرغاماً لأنفه، وازدراءً بأمره، وزجراً له أن يقصد مثل ذلك. وقد كان الرجل في الجاهلية يتبنى ولد غيره فيرثه، ويكون له من الحقوق ما للأولاد، وأبطل الله هذه العادة أيضاً(١١٩).

وإذا كان المقصد الأساسي من الزواج هو المحافظة على النسل فلا بد من أن يجعل الشارع ما يكفل للنسل حق الانتماء، والرعاية، والتربية إلى أن يبلغ أشده، ويقوم بشؤون نفسه، ولذلك جعلت الشريعة الإسلامية آصرة النسب تَبْتدىء بنسبة البنوة والأبوَّة فعن اتصال الذكر بالأنثى ينشأ النسل، ولكن النسل المعتبر شرعاً هو الناشىء عن اتصال الزوجين بواسطة عقد النكاح المتقدم المنتفي عنه الشك في النسب(١٢٠).

واستقراء مقصد الشريعة في النسب يرشدنا إلى أنها تقصد إلى نسب لا شك فيه ولا محيد به عن طريق النكاح بخصائصه المتقدمة، وأما ما كان قبل الإسلام من الأنساب المعتبرة في اصطلاحهم الناشئة من بغاء أو استبضاع أو نحوهما مما عدا النكاح فقد أقرته الشريعة اعتماداً على ثقة أهل الجاهلية به. لأن الثقة بالنسل قبل تحديد قواعد النكاح في الإسلام موكولة إلى ما في الجبلة. ومن إباية الناس التحاق من ليس من نسبهم بهم. فأصناف الروابط الواقعة في الجاهلية بين الرجل والمرأة اختلط نادرها بغالب الأنساب الصحيحة، وقد وثق أهلها بالانساب الملحقة بهم من جرائها، وفي التنقيب عنها، وتمحيصها تعذر، أو تعسر لا يحسن الاشتغال به، وإحداث فتنة فيه، ولأنه يصير ذريعة إلى طعن بعض الناس في أنساب بعض. التي نشأت في حالة قلة ضبط. ولذلك فلم تهتم الشريعة إلا بإبطال الروابط التي من شأنها يتطرق الشك إليها(١٢١).

وقد ألحقت الشريعة التسري بالنكاح في صحة النسب الناشىء عنه؛ لأن السيد إذا اتخذ أمتهُ سرية له حاطها من حراسته بأقوى ما يحوط به إماء الخِدْمة بدافع مركب من الجبلة والعادة، فإذا صارت أم ولد له كانت لها أحكام خاصة.

---

(١١٩) انظر تفسير المنار ٤/٤٠٢.

(١٢٠) انظر مقاصد الشريعة لابن عاشور ١٧٢ ـ ١٧٣.

(١٢١) المصدر السابق ١٧٣.

والحكمة في أن حفظ النسب الراجع إلى صدق انتساب النسل إلى أصله ترجع إلى أن ذلك يسوق النسل إلى البر بأصله والأصل إلى الرأفة، والحنو على نسله سوقاً جبلياً خفياً، وليس أمراً وهمياً، فحرص الشرع على حفظ النسل، وتحقيقه ودفع الشك عنه ناظر فيه إلى معنى عظيم نفساني من أسرار التكوين الإلهي، علاوة على ما في ظاهره من إقرار نظام العائلة، ودرء أسباب الخصومات الناشئة عن الغيرة المجبولة عليها النفوس، وعن تطرق الشك من الأصول في انتساب النسل إليها والعكس[١٢٢].

فحق انتساب الأولاد إلى آبائهم من اهم الحقوق لأن هذا الحق يوجب على الآباء كفالة الأولاد، ورعاية شؤونهم بدافع الطبع، أو بوازع الشرع. فبعد هذا الحق يأتي حقهم في النفقة، والحضانة، والتربية.

حقوق الأولاد على الآباء في الإنفاق، والحضانة، والتربية: توجب النظم الاجتماعية في الغالب على كلا الزوجين أو على أحدهما تربية الأولاد مهما كانت حالتهم الجسمية والعقلية حتى يبلغوا سناً معينة.

غير أن بعض المجتمعات تعفي الآباء من واجب تربية أولادهم أو يوجب عليهم إهمالهم أو إعدامهم في حالات خاصة. فمن ذلك مثلاً ما كانت عليه النظم الإسبرطية التي كانت توجب على الآباء إعدام أولادهم الضِّعَاف أو المُشَوَّهِين أو المرضى عقب ولادتهم، أو تركهم في القفار طَعاماً للوحوش والطيور، وهذا النظام نفسه أو ما يقرب منه كان سائداً في أثينا وفي روما، وقد أقره فَلاسِفَة اليونان أنفسهم. وعلى رأسهم أفلاطون وأرسطو.

ومن ذلك أيضاً ما كانت عليه بعض القبائل العربية في الجاهلية حيث كانت تلجأ إلى قتل أولادها بدون تفرقة بين ذكورها وإناثها تحت تأثير الفقر، ورغبة في التخلص من واجب تربيتهم[١٢٣].

وهذه التقاليد والعادات يشير إليها القرآن مخاطباً العرب في قوله تعالى:

---

(١٢٢) انظر المصدر السابق ١٧٣.

(١٢٣) انظر الأسرة والمجتمع لعلي عبد الواحد وافي ١٤٤ ـ ١٤٥.

﴿ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق نحن نرزقهم وإياكم إن قتلهم كان خطأً كبيراً﴾[١٢٤]. وكانت بعض عشائر عربية أخرى وخاصة من ربيعة وكندة وطيء وتميم وقريش تئد البنات من أولادها دون الذكور، وقد أشار القرآن إلى ذلك بقوله تعالى: **﴿وإذا الموؤودة سئلت بأي ذنب قتلت﴾**[١٢٥].

فعندما جاء الإسلام حارب هذه العادات التي تدل على انحراف الفطرة، وانحراف الأعراف الطيبة، وانحراف الاعتقاد والتشريع في ذلك الوقت.

ووضع الإسلام ما يحفظ للأولاد وجودهم بأكرم طريق وحفظهم بأطيب القواعد، والتشريع الحكيم، فألزم الآباء برعاية الأولاد بقطع النظر عن حالاتهم حين الولادة أو بعدها. وبذلك أفاد الطبع السليم، والشرع القويم، والمنهج المستقيم في تربية الأولاد.

حضانة الأولاد ضرورة لازمة: يقول الله عز وجل: **﴿يريد الله أن يخفف عنكم، وخلق الإنسان ضعيفاً﴾**[١٢٦]. هذا النص الكريم يشير إلى أن الأحكام الشرعية شرعت لتخفيف مشاق هذه الحياة التي نحياها، وإلى أن الإنسان ينشأ في هذا الوجود ضعيفاً لا يقوى على الانفراد بمواجهته لمطالب الحياة إلّا بعد زمن ليس بالقصير فإذا كانت رعاية الحيوان لأفراخه قصيرة، فرعاية الإنسان لأولاده طويلة تمتد إلى خمسة عشر عاماً بينما الحيوان لا تمتد رعايته لأفراخه أكثر من بضعة أسابيع، أو أشهر على الأكثر.

قال العقاد من الخصائص الفطرية في الإنسان أنه طويل الحضانة لأطفاله وهذه ضرورة لازمة، لا دخل فيها للمجتمعات، ولا لقوانين الاجتماع. ومن هذه الخصائص أنه يحتاج إلى الألفة الحميمة بينه وبين فرد آخر أو أكثر من الأفراد أياً كانت حالة الاجتماع من القبيلة البدائية إلى جامعة اللغات، والعناصر والأديان.

وكل أسرة وجدت بين الناس فهي محاولة مستمرة لتحقيق هذين الغرضين

(١٢٤) سورة الإسراء آية: ٣١.
(١٢٥) سورة التكوير الآيات: ٨ـ٩.
(١٢٦) سورة النساء آية: ٢٨.

العزيزين ولولاهما لما كان الإصرار على خلق الأسرة ومحاولة تحسينها وتنظيمها في كل مكان(١٢٧).

ولهذا الضعف الذي صاحب ابن الإنسان من ولادته نظمت عليه ولاية حتى يستوي شاباً قوياً يعتمد على نفسه، ونظم الإسلام رعاية ذلك الضعف حتى يقوى المولود ويزول ضعفه ويستقل بنفسه، وأن ذلك يختلف باختلاف الأزمان. فإنه كلما تعقدت أساليب الحياة كان الضعف لا يزول إلا بكثرة الدربة على الحياة وذلك يختلف أيضاً باختلاف جنس الإنسان من ذكورة وأنوثة فإن الذكورة يبلغ درجة القوة والاستغناء قبل بلوغ المرأة هذه المرحلة، بل إنها لا تستغني عن ظل الرجل في حياتها فتكون في ظل الزوج في حال الزواج، وتكون في الولاية عند انفرادها عن الزواج وذلك في حكم الإسلام، وهو حكم المجتمع الفاضل الذي لا يصح أن يعيش في غير الفضيلة الإنسانية العالية(١٢٨).

وقد أوجب الله النفقة للأجنة في بطون الأُمهات بقوله: ﴿**وإن كُنَّ أولات حمل فَأَنفقوا عليهن حتى يضعن حملهن**﴾(١٢٩).

وبعد ولادته شرعت له ثلاث ولايات: **الأولى**: ولاية التربية وهي التي تقوم على شؤونه من نزوله من بطن أمه وهي الحضانة، وأن الأم هي التي تحضنه وهي أولى بذلك لأنها ضمته بين جوانحها وهو جنين وغذته في ذلك الإبَّان بدمها ومن جسمها، ولما نزل في حجرها غذته بلبنها وهو في المهد صبي فهي امتداد لأصل خلقه وتكوينه تغذيه وتحبو به في مدارج الحياة وتفيض عليه بحنانها وعطفها لتربي فيه نزوع العواطف الإنسانية العالية(١٣٠).

والثانية: هي الولاية على المال إذا كان له مال وهي محتضنة بإدارة ماله تزكيه، وتنميه وحفظاً وصيانةً حتى يبلغ رشده ويبلغ أشده كما قال تعالى:

---

(١٢٧) انظر الرسالة عدد ٦١٧/ ١٩٤٥/٤/٣٠ والأسرة والمجتمع للدكتور علي عبد الواحد وافي ص ١٧٠ ـ ١٧٥.

(١٢٨) الولاية على النفس للشيخ محمد أبي زهرة ص ٧، ٨ في التمهيد

(١٢٩) سورة الطلاق آية: ٦.

(١٣٠) الولاية على النفس للشيخ محمد أبي زهرة.

﴿وابتلوا اليتامى حتى إذا بلغوا النكاح. فإن آنستم منهم رشداً فادفعوا إليهم أموالهم، ولا تأكلوها إسرافاً وبداراً أن يكبروا، ومن كان غنياً فليستعفف ومن كان فقيراً فليأكل بالمعروف. فإذا دفعتم إليهم أموالهم فأشهدوا عليهم وكفى بالله حسيباً﴾[١٣١].

والثالثة: الولاية على النفس: وهي في مقابل الولاية على المال، وتثبت على المولود لتربيته وتوجيهه وتعليمه. وإذا كانت الأم هي التي تمدّه بعنايتها داخل المنزل فأبوه يمده بحمايته وعطفه ورعايته داخل المنزل وخارجه.

وتكون الولاية على النفس للأب أو لغيره من ذوي قرابته ويكون توزيع الاختصاص بحكم الفقه لا بحكم الاتفاق بين الأبوين فقط إذ هما يعملان بحكم الشرع على مصلحة ذلك الوافد الجديد على هذا العالم المضطرب، وعند التوزيع يكون على الحاضنة الرعاية والقيام على شؤونه الحيوية من مأكل وملبس وإيواء، وعلى الولي على النفس العناية بالتهذيب. والإصلاح والحماية والإنفاق فيمكن الحاضنة مما تحتاج إليه من مال[١٣٢].

وحرص الشرع في المحافظة على النسل دعاه لأن يجعل نفقة الأولاد وحضانتهم وتربيتهم أمراً لازماً للآباء والأمهات ويقوم الآباء بأداء هذا الواجب الضروري: إما بمقتضى وازع الفطرة الإنسانية الذي يُغْنِي عن القوانين والسلطان، وأما بوازع الدين الذي يَزَع النفوس عن التهاون بحدود الشريعة، وإما بِوَازِع السلطان صاحب القهر والصَوْلَجَان، الذي يقوم بتنفيذ أحكام الشريعة نيابة عن الرسول عليه الصلاة والسلام. وقد يَزَعُ الله بالسلطان ما لَا يزع بالقرآن.

وقد بين الله في القرآن هذه الأحكام في آيات عديدة منها قوله تعالى: **﴿والوالدت يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ، حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أراد أن يُتِمَّ الرضاعة. وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف، لا تُكلَّفُ نَفْسٌ إلَّا وسعها، لا تضار والدة بولدها، ولا مولود له بولده وعلى الوارث مثل ذلك﴾**[١٣٣].

---

(١٣١) سورة النساء آية: ٦.

(١٣٢) الولاية على النفس لأبي زهرة: ٩.

(١٣٣) سورة البقرة آية: ٢٣٣.

استدل العلماء بهذه الآية على وجوب نفقة الولد على الوالد لضعفه وعجزه[١٣٤]، وقد أضاف الله سبحانه وتعالى الرزق للأم لأن الغذاء يصل إلى الرضيع بواسطتها في الرضاع كما قال تعالى: ﴿**وإن كن أُولَاتُ حمل فأنفقوا عليهن**﴾لأن الغذاء لا يصل إلا بسببها.

وقد أجمع العلماء على أن على المرء نفقة ولده الطفل الذي لا مال له[١٣٥] لحديث هند بنت عتبة حيث قال لها الرسول ﷺ «خذِي ما يكفيك وولدك بالمعروف».

واختلف العلماء في وجوب الرضاع على الأم.

فقد روي عن الإمام مالك: «إن الأب إذا كان مُعْدِماً ولا مال للصبي، إن الرضاع على الأم، فإن لم يكن لها لبن ولها مال، فالإرضاع عليها في مالها»[١٣٦].

وقال الإمام الشافعي: إنه لا يلزم الرضاع إلّا والداً أو جداً وإن علا، ويرى الإمام أبو حنيفة: إن نفقة الصغير ورضاعته تجب على كل ذي رحم محرم[١٣٧].

وقال بعضهم إن مات أبو الصبي وللصبي مال أخذ رضاعه من المال، وإن لم يكن له مال أخذ من العصبة، وإن لم يكن للعصبة مال أُجبرت الأُم على إرضاعه[١٣٨].

وقد دلت الآية على أن الحضانة للأم فهي في الغلام إلى البلوغ، وفي الأنثى إلى النكاح وذلك حق لها. وبه قال أبو حنيفة ومالك. وقال الإمام الشافعي إذا بلغ الولد ثماني سنين وهو سن التمييز خيّر بين أبويه فإنه في تلك الحالة تتحرك همته لتعلم القرآن والأدب ووظائف العبادات، وذلك يستوي فيه الغلام والجارية، وذكر الشوكاني أنه ينبغي قبل التخيير والاستهام ملاحظة ما فيه مصلحة

---

(١٣٤) انظر القرطبي ٣/١٦٣ والكشّاف ١/٣٦٩.
(١٣٥) انظر القرطبي ٣/١٦٣.
(١٣٦) المصدر السابق ٣/١٦١.
(١٣٧) المصدر السابق ٣/١٦٨.
(١٣٨) المصدر السابق ٣/١٦٨ و ١٦٤.

الصبي، فإذا كان أحد الأبوين أصلح للصبي من الآخر قدم عليه من غير قرعة ولا تخيير، ونسب هذا القول لابن القيم(١٣٩).

فهذه الآية الكريمة دلت على وجوب النفقة للأولاد على الآباء، كما أنها دلت على وجوب إرضاعهم وحضانتهم، والعلة في ذلك الوجوب ظاهرة، لأن الأولاد ما هم إلَّا أجزاء من آبائهم وامتداد لحياتهم وأثر لالتزاماتهم بمقتضى عقد النكاح. فلا بد إذَنْ من إجبارهم على الإنفاق إن لم يقوموا بذلك اختياراً بوازع الفطرة أو الدين ويقوم الوارث مقام الأب في أداء ذلك.

ويلحق بوجوب النفقة وجوب التربية والتعليم بغرس الآداب والفضائل، ومعرفة الأحكام الشرعية والقواعد الإسلامية حتى يشبّوا على الصلاح ويشيبوا على الفلاح؛ كما يجب على الآباء تدريب أولادهم على ما تطلبه الحياة من خبرات.

وإذا كان للأولاد حق النفقة والحضانة والتربية والرعاية في حياة آبائهم، فإن لهم أيضاً حق الإرث فيما تركوه من أموال أو حقوق.

حق الإرث: كان أهل الجاهلية لا يورثون النساء والأطفال ويقولون لا يرث إلّا من طاعن بالرماح وذاد عن الحوزة وحاز الغنيمة.

وكانت أسباب الإرث عندهم ثلاثة: **أحدها**: النسب وهو خاص بالرجال الذين يركبون الخيل ويقاتلون الأعداء ويأخذون الغنائم ليس للضعيفين الطفل والمرأة منه شيء.

ثانيها: التَّبَنِّي فقد كان الرجل يتبنى ولد غيره فيرثه ويكون له غير ذلك من أحكام الدين الصحيح، وقد أبطل الله التبني. **وثالثها**: الحلف والعهد كان الرجل يقول للرجل دمي دمك وهدفي هدفك وترثني وأرثك وتطلب بي وأطلب بك. فإذا تعاهدا على ذلك فمات أحدهما قبل الآخر كان للحي ما اشترط من مال الميت وقيل إن هذا لم يبطل إلا بآيات الميراث(١٤٠).

---

(١٣٩) نيل الأوطار ٦/٣٧٢.

(١٤٠) انظر تفسير الفخر الرازي ٣/١٤٧ و ١٥٢ وتفسير المنار ٤/٤٠٢ ـ ٤٠٣ والكشّاف ١/٥٠٥ وحاشية الجمل ١/٤٠٦.

وعندما جاء الإسلام أبطل ما كانوا يسيرون عليه في نظام الميراث من عادات سيئة وظالمة. واستقر الأمر في أسباب الميراث لثلاث: النسب، والنكاح، والولاء. وفي النسب بدأ بالأولاد فقال تعالى: ﴿**يوصيك الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين**﴾[١٤١] يعني يقول الله لكم قولاً يوصلكم إلى إيفاء حقوق أولادكم بعد موتكم، وقال الفخر الرازي إنه تعالى بدأ بذكر ميراث الأولاد. وإنما فعل ذلك لأن تعلق الإنسان بولده أشد التعلقات ولذلك قال عليه الصلاة والسلام (فاطمة بِضْعَةٌ مِنِّي) فلهذا قدم الله ذكر ميراثهم[١٤٢].

وقال صاحب حجة الله البالغة: مسائل المواريث تنبني على أصول منها: إن المعتبر في هذا الباب هو المصاحبة الطبيعية، والمناصرة والموادة التي هي كمذهب جِبِلِي دون الاتفاقات الطارئة فإنها غير مضبوطة، ولا يمكن أن تبنى عليها النواميس الكلية. وهو قوله تعالى: ﴿**وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله**﴾[١٤٣] لذلك لم يجعل الميراث إلا لأولي الأرحام غير الزوجين فإنهما ملحقان بأولي الأرحام. تأكيداً للتعاون في تدبير المنزل[١٤٤].

ويقول العقاد: الميراث حق وعدل ومصلحة من وجوه كثيرة أقواها في رأي المُدَافِعين عن نظام التوريث أنه لا ينفصل عن نظام الأسرة، وأن الأسرة دعامة من أكبر دعائم الاجتماع لا تنعقد ثم تنفرط مرة في كل جيل بل هي وحدة تناط بالدوام.

ثم ذكر من ينكرون الميراث وينكرون الأسرة معه لأنهما يغريان بتضخم الثروة، وتحكم رؤوس الأموال في جهود العاملين.

ورد عليهم بقوله: هؤلاء الاجتماعيون يترجمون المسألة كلها بلغة المال ويقفون عندها فلا يتجاوزونها إلى لغة الحياة أو الدَّوافع الحيوية. وهي لو ترجمت بهذه اللغة لكان معناها أن الفرد يأتي بغاية ما يستطيع حين يعمل للأسرة وينظر

---

(١٤١) سورة النساء آية: ١١

(١٤٢) الفخر الرازي ٣/١٥٣ وحاشية الجمل ١/٤٠٦.

(١٤٣) سورة الأنفال آية: ٧٥.

(١٤٤) حجة الله البالغة ٢/١٠٨ ـ ١٠٩.

إلى توريث أبنائه، ولا يكتفي من العمل بأدنى حدود الكفاية أو بأيسر ما يتيسر في حدود الطاقة، ومعنى ذلك أيضاً أنه سيخصص قريحته وجهده وكفاءته إلى الغاية التي يقوى عليها وأنه لا يحسب قواه العقلية والنفسية حساب الشح بل حساب السعة والسخاء فيعمل أضعاف ما يعمل بغير هذه الوسيلة[١٤٥].

ثم قال: وللميراث جانب من العدل الطبيعي كما أن له هذا الجانب من الحق والمصحلة لأن الولد يأخذ من أبويه ما حسن وما قبح من الصفات والطبائع ويأخذ منهما ما فيهما من استعداد للمرض والخلائق المرذولة، وليس في وسع الأمة أن تَحْمِيه من هذه الوراثة الطبيعية التي لا تفارقه من مولده إلى مماته فليس من العدل أن تدع له هذا الميراث وتنزع منه ميراث المال وهو مفضل فيه على غيره، ولا يتساوى فيه مع أبناء القاعدين عن الكسب والادخار[١٤٦].

ثم قال: هذا نظام يوافق حركة السعي والنشاط في الجماعات البشرية، ولا يعوقها عن التقدم الذي تستحقه بسعيها ونشاطها بل يرجع إليه الفضل الأكبر فيما بلغته من الحضارة والارتقاء. ولو عمل الناس لأنفسهم منذ القدم آحاداً متفرقين ولم يعملوا كما عملوا أسراً متكافلات لما بلغوا شيئاً مما بلغوه اليوم من أطوار المعاش وآداب الاجتماع ولا مما بلغوه من المعارف والصناعات، ولا مما بلغوه من العواطف المشتركة ومقاييس العرف والشعور[١٤٧].

وقد نظر القرآن إلى الميراث في نطاق أوسع من هذا النطاق وهو نطاق الميراث الذي تتلقاه الأجيال عن الأجيال، أو الأعقاب عن الأسلاف[١٤٨].

فأنكر من هذا الميراث ما يعوق التقدم ويحجر على العقول. وتقيم العادات والتقاليد سداً بين الإنسان وحرية الفكر والارتيَاد والنظر، ولم ينكر القرآن شيئاً كما أنكر الاحتجاج بالعادات الموروثة لمقاومة كل جديد مستحدث في غير تمييز ولا تبصير ولا موازنة بين الجديد المستنكر والقديم المأثور.

---

(١٤٥) الفلسفة القرآنية ٨٢ ـ ٨٥.
(١٤٦) المصدر السابق.
(١٤٧) المصدر السابق.
(١٤٨) المصدر السابق.

وكان أشد هذا الإنكار للمترفين الذين يتخذون من عراقة البيوت حجة للبقاء على ما ألفوه ودرجوا عليه(١٤٩).

كما جاء ذلك في كثير من آيات القرآن منها قوله تعالى: **﴿وكذلك ما أرسلنا من قبلك في قرية من نذير إلاّ قال مترفوها إنا وَجَدْنَا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون * قل أو لو جئتكم بأهدى مما وجدتم عليه آباءكم، قالوا إنا بما أرسلتم به كافرون﴾**(١٥٠) وقال: **﴿وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أو لو كان آباؤكم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون﴾**(١٥١).

وقد بين القرآن الكريم أحكام الميراث بصورة مفصلة واضحة لا تحتمل الخلاف والجدل إلاَّ في جزئيات يسيرة، وأعطى الذكر مثل حظ الأنثيين لاعتبارات مالية ترجع إلى أن الرجل يفوق المرأة في تحمل التبعات المالية والتكاليف المعيشية سواء أكانت بنتاً أم زوجة أو أختاً. وبما تقدم من نظام النفقة والحضانة ومسئولية التربية والرعاية، وقواعد الإرث حافظ التشريع الإسلامي على مصلحة النسل بأدق المناهج، وأحكم القواعد، وأضمن الوسائل في تحقيق المقصود من جانب الوجود وفي المبحث التالي نتكلم عن المحافظة على مصلحة النسل من جانب العدم.

المبحث الثاني: الطريق الثاني في المحافظة على النسل بدفع المفاسد

تمهيد

كل شرع حكيم إذا فتحَ باباً لجلب مصلحة، لا بدَّ له من أن يسد بقية الأبواب التي تعارض هذا الباب، حتى يتم جلب المصلحة المقصود بالتشريع، وقد قلنا فيما سبق في الطريق الأول، وهو الزَّواج الذي جعله الشارع طريقاً لإنجاب النسل، ووسيلة صالحة لرعايته، والقيام بتربيته تربية صالحة، فإذَنْ لا بد

---

(١٤٩) الفلسفة القرآنية ٨٥.

(١٥٠) سورة الزخرف الآيات: ٢٣ــ٢٤.

(١٥١) سورة البقرة آية: ١٧٠.

من قفل جميع الطرق التي تناقض أو تعارض ذلك الطريق، ولذلك نجد الشارع الحكيم: شرع تحريم الزنى تحريماً مؤبداً مع وصفه بأنه أسوأ سبيل لأنه يعارض السبيل المستقيم، وأوعد فاعليه بالعقاب الأليم في الآخرة، وشرع له أشد الزواجر بالرجم أو الجلد مائة جلدة. فالرجم أقسى العقوبات التي شرعت لعذاب الدنيا. والجلد مائة أعلى مقدار في الحدود التي يقصد بها الإيلام البدني. وزيادة في الإيلام النفسي شرع تغريب عام بعد إقامة الحد بالجلد. وكل هذا يقام على مشهد من المسلمين حتى تكون النِكَايَة أشد والزاجر أقوى كي يكون عبرة لغيره من الذين قد يخامرهم الإقدام على مثل ذلك الفعل المنكر، فجريمة الزِّنى: جريمة اجتماعية قذرة نتيجة لدوافع الشهوة الحيوانية الوقتية، وتترتب عليها آثار سيئة فلا يقوم عليها بشر وهو في حالته الإنسانية السوية، وخطورة هذه الجريمة في هتك الأعراض واختلاط الانساب وإثارة الاحقاد، وانتشار الأمراض الخبيثة أمر واضح. وقد ينتج عن هذه الجريمة ولد لا يطيق الأب نسبته إليه، وقد تخشى أمه العار فتدفنه حياً أو بعد قتله أو تلقي به في الشارع فيلتقط أو يموت، وإن عاش يعش في نفسية معقدة لا تطيق الحياة المستقرة.

ولا تقف هذه الجريمة عند هذا الحد، بل قد تتعداه إلى جرائم أخرى، كالقتل، والوحشية في التخلص من آثار الجريمة بطرق بغيضة، فمن أجل هذا كله حرم الشارع الزنى وشرع له من العقاب الصارم الرادع، وأوجب أن لا تكون رأفة ولا رحمة في تنفيذه ونسبة لخطورة جريمة الزنى لم يكتف الشارع بتقرير العقاب فحسب، بل وضع له الأسس القوية الواقية، ودعا بكل قوة إلى محاربة دواعيه، وأسباب إثارته، ومقدماته فشرع الأحكام، والآداب التي تتعلق بحرمة المساكن، وتحريم الخلوة بالاجنبية وتحريم الاختلاط والتبرج بالقول أو بالفعل، وحرم كل ما من شأنه أن يثير الغريزة الحيوانية بغير ما وضع لها من طريق مستقيم.

وهذه الجريمة لا يقوم عليها المؤمن إلاَّ في حالة تجرده من إيمانه كما قال الرسول عليه الصلاة والسلام: «لا يَزْني الزّاني حِينَ يَزّني وهو مُؤمن، ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن»(١٥٢).

(١٥٢) رواه الخمسة وورد في التاج الجامع للأصول في باب الحدود.

المقصود الأصلي من تحريم الزنى وإقامة الحد على ذلك

هو المحافظة على مصلحة النسل التي تعتبر من المصالح الضرورية التي لم تفرط فيها شريعة من الشرائع، وأما تحريم القذف وما يترتب على فعله من حد فهو من باب حماية الأعراض، وحرصاً من الشارع على عدم إشاعة الفاحشة على ألسنة الناس لأن ما شاع على اللسان خف نكرانه على الجنان فطهارة الجنَان تقتضي طهارة اللِّسان، وأما تحريم الخلوة بالأجنبية والنظر إليها والتبرج فهذا مُكَمِّل لتحريم الزِّنى لأن هذه من مقدماته ودواعيه، ولا يتم المقصود بتحريم الزِّنى إلّا بتحريم ما يدعو إليه، ويثير بواعثه في النفس.

والزنى كان في اللغة العربية معروفاً قبل الشرع مثل اسم السرقة والقتل، وهو إسم لوطء الرجل إمرأة في فرجها من غير نكاح، ولا شبهة النكاح وعرفه بعضهم «بأنه إدخال فرج في فرج مشتهى طبعاً محرم شرعاً»[١٥٣].

وقد جاء تحريم الزنى في مواطن كثيرة في القرآن. فقد قال تعالى: **﴿ولا تقربوا الزنى، إنه كان فاحشة وساء سبيلا﴾**[١٥٤].

وجه دلالة الآية: هو أن الآية صريحة في النهي عن قربان الزنى. والتعبير بعدم القربان أبلغ بيان للحرمة، ثم زاد الدلالة قوة ووضوحاً، التعليل بأن المنهي عنه كان فاحشة وساء سبيلًا، فإذا كان الزنى قبل الإسلام فاحشة فهو في الإسلام من أكبر الفواحش، وأعظم الكبائر، وأنكر المنكرات، لأنه جريمة اعتداء على مصلحة النسل البشري.

ولا خلاف بين العلماء في تحريم الزنى، وفي أنه من الكبائر، وحرمته ثابتة بالكتاب والسنة والإجماع، لأن المزاحمة على الإبضاع تفضي إلى اختلاط الأنساب المفضي إلى انقطاع التعهد من الآباء المفضي إلى انقطاع النسل، وارتفاع النوع الإنساني من الوجود[١٥٥].

---

(١٥٣) القرطبي ١٢/١٥٩.
(١٥٤) سورة الإسراء آية: ٣٢.
(١٥٥) القرطبي ١٠/٢٥٣ ـ ١٥٤ والتقرير والتجبير ٣/١٤٤.

وإذا كانت جريمة الزنى بهذه الدرجة من الخطورة على النوع الإنساني فلا بد من وضع تشريع يكفل حماية مصلحة هذا النوع من الضياع، أو الانقراض، والشارع الحكيم جعل لكل جريمة خطيرة عقوبتين: عقوبة دنيوية، وعقوبة أخروية حتى لا يفكر مجرم في الهرب من عقاب الله وعذابه فعقوبة الزِّنى في الآخرة بمقتضى الحرمة والوعيد ولا يعلم مداها إلّا الله سبحانه وتعالى لأنه قال يضاعف له العذاب ويخلد فيه مهاناً بعد أن ذكر جرائم كثيرة من بينها الزنى.

أما عقوبة الدنيا فهي محددة بنصّ الشارع وأوجب اقامتها على الزناة من غير أن تأخذ ولاة الأمر رأفة في دين الله: حد الزنا. والحد لغة المنع، وسميت عقوبات المعاصي حدوداً لأنها تمنع العاصي من العود إلى تلك المعصية التي حد لأجلها في الغالب، ويطلق الحد أيضاً على نفس المعصية ومنه **﴿تلك حدود الله فلا تقربوها﴾**.

وفي الشرع عرف بأنه عقوبة مقدرة لأجل حق الله فيخرج التعزير لعدم تقديره، والقصاص لأنه حق الآدمي(١٥٦) وحِكْمَة الحدود زَجْرُ النفوس، وحياتها وصيانة الأرواح والأعراض والأموال والعقول(١٥٧).

وعقوبة الزنى إما أن تكون رَجماً بالحِجَارة، أو جلداً بالسوط ونحوه. وذلك لأن الزاني: إما أن يكون ثيباً محصناً، وإما أن يكون بكراً غير محصن.

والمحصن: من وطىء وهو حر مكلَّف لمن تزوجَّها نكاحاً صحيحاً في قبلها ولو مرة واحدة(١٥٨) وغير المحصن من لم يحصل منه وطء بهذه القيود. فالزاني المحصن يرجم بالحجارة حتى يموت، وغير المحصن يجلد مائة جلدة، ويغرب عاماً عند جمهور العلماء، وبعضهم لا يرى زيادة التغريب(١٥٩). وهذا يرجع إلى خلاف الأصوليين في حكم الزيادة على النص هل تعتبر نسخاً أم لا، فقال الحنفية تعتبر نسخاً وغيرهم قال لا، ولذلك قال الحنفية التغريب ثبت بخبر

---

(١٥٦) انظر نيل الأوطار ٧/٩٢.

(١٥٧) انظر التاج الجامع للأصول ٣/٣.

(١٥٨) السياسة الشرعية لابن تيمية ١٠١.

(١٥٩) السياسة الشرعية لابن تيمية ١٠١.

الآحاد، فإن قلنا به يلزم عليه نسخ القرآن المتواتر بحديث الآحاد، وغيرهم قال، لا يترتب على الزيادة في هذه الحالة نسخ للقرآن فقالوا بالتغريب(١٦٠).

وحد الجلد ثابت بنص القرآن، والتغريب ثبت بالسنة والرجم ثبت بالسنة والإجماع.

ففي الجلد مائة قال تعالى: **﴿الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة﴾**(١٦١) فهذا النص صريح في عقوبة الجلد، وعام لم يفرق بين بكر وثيب فجاءت السنة القولية والفعلية بتخصيص هذا العام فجعلت الجلد مائة خاصاً بالبكر، وزادته تغريب عام وبينت عقوبة المحصن وهي الرجم بالحجارة حتى الموت(١٦٢). وقد جاء في السنة ما يدل على مشروعية الرجم.

١ ـ قال عليه الصلاة والسلام: «.......... وأغد يا أنيس ـ رجل من أسلم ـ إلى إمرأة هذا فإن اعترفت فارجمها قال فغدا عليها فاعترفت فأمر بها رسول الله ﷺ فرجمت(١٦٣)».

٢ ـ وروي عن عبادة بن الصامت قال: قال رسول الله ﷺ: «خذُوا عني خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا البكر: جلد مائة ونفي سنة. والثيب: جلد مائة والرجم»(١٦٤) رواه الجماعة.

٣ ـ وروي عن جابر بن سمرة «أن رسول الله ﷺ رجم مَاعِز بن مالك ولم يذكر جلداً»(١٦٥).

فهذه الأحاديث دلّت على مشروعية رجم المحصن، وأجمع العلماء على أنّ حد البكر مائة جلدة، وأن حد المحصن الرجم، وذهب جمهورهم على أن

---

(١٦٠) راجع جمع الجوامع وشراحه وحواشيه ٢/١٢٤ ـ ١٤٦.
(١٦١) سورة النور آية: ٢.
(١٦٢) انظر نيل الأوطار ٧/٩٢.
(١٦٣) رواه الجماعة، نيل الأوطار ٧/٩١.
(١٦٤) رواه الجماعة
(١٦٥) رواه أحمد، نيل الأوطار ٧/٩٢.

زيادة التغريب واجبة على البكر، واختلفوا في جلد المحصن مائة قبل الرجم[١٦٦].

ولا يقام الحد إلّا بشهادة أربعة شهداء أو بإقرار الزاني، واختلفوا في المرأة إذا وجدت حبلى، ولم يكن لها زوج ولا سيد ولم تدع شبهة في الحبل ففيها قولان قيل لَا حَدَّ عليها. وقيل عليها الحد[١٦٧].

لماذا فرق الشارع في الحد بين المحصن وغيره. هل هناك وجه يستدعي هذه التفرقة في العقاب على فعل متحد الصورة. جاء في كتاب حجة الله البالغة:

«إنما جعل حد المحصن الرجم وحد غير المحصن الجلد، لأنه كما يتم التكليف ببلوغ خمس عشرة سنة أو نحوه ولا يتم دون ذلك لعدم تمام العقل... فلذلك ينبغي أن تتفاوت العقوبة المرتبة على التكليف بأَتَمِيَّةِ العقل وصيرورته رجلاً كاملاً مستقلاً بأمره، مستبداً برأيه، ولأن المحصن كامل وغير المحصن ناقص فصار واسطة بين الأحرار الكاملين وبين العبيد، ولم يعتبر ذلك إلّا في الرجم خاصة لأنه أشد عقوبة شرعت في حق الله»[١٦٨].

ثم قال «وإنما جعل حد البكر مائة جلدة لأنها عدد كثير مضبوط يحصل به الزجر والاعلام، وإنما عوقب بالتغريب لأن العقوبة المؤثرة تكون على وجهين إيلام في البدن والنفس. فالجلد عقوبة جسمانية، والتغريب عقوبة نفسانية، ولا تتم العقوبة إلّا بجمع الوجهين»[١٦٩] هذا ما قاله الدهلوي.

وقال ابن القيم: ولما كان الزنى من أمهات الجرائم وكبائر المعاصي لما فيه من اختلاط الأنساب الذي يبطل معه التعارف والتناصر على إحياء الدين وفي هذا هلاك الحرث والنسل فشاكل في معانيه أو في اكثرها القتل الذي فيه هلاك ذلك فزجر عنه بالقصاص ليرتدع عن مثل فعله من يهم به فيعود ذلك بعمارة الدنيا وصلاح العالم، الموصل إلى إقامة العبادات الموصلة إلى نعيم الآخرة. ثم إن

---

(١٦٦) راجع نيل الأوطار ٧/٩٢ ـ ٩٤.
(١٦٧) السياسة الشرعية لابن تيمية ١٠٢ وبداية المجتهد ٢/٤٧٦.
(١٦٨) حجة اللّه البالغة ٢/١٤٧.
(١٦٩) حجة اللّه البالغة ٢/١٤٧.

للزاني حالتين **إحداهما**: أن يكون محصناً قد تـزوج فعلم ما يقـع به من العفـاف عن الفروج المحرمة واستغنى به عنها وأحرز نفســه عن التعرض لحـد الزنى فزال عذره من جميع الوجوه في تخـطي ذلك إلى مـواقع الحـرام، **والثانيـة**: أن يكون بكـراً لم يعلم ما علمـه المحصن ولا عمل مـا عمله فحصل له من العذربعض مـا أوجب له التخفيف فحقن دمه وزجر بإيـلام جميع بـدنه بـأعلى أنواع الجلد ردعـاً عن المعاودة لـلاستمتاع بـالحرام وبعثـاً له على القنـع بما رزقـه الله من الحلال. وهـذا في غايـة الحكمة والمصلحـة جامـع للتخفيف في مـوضعـه. والتغليظ في موضع(١٧٠).

هذا ما قاله ابن القيم في علة التفرقة بين رجم الزاني المحصن وغيره وهـو تعليل أقرب إلى الصواب من سابقه، لأن مسألة البلوغ واكتمال العقـل المذكـورة في تعليل الدَهْلَوي لا تؤثر، لأن البكر قد يكون أكبـر سناً وارجـح عقلاً من الثيب المحصن وعليه لا تكون مسألة البلوغ وكمال العقل لها دخل في التفرقة ونحن إذا رجعنا إلى سياسة الإسلام في العقوبات لوجدنا لهذه التفرقة نظيراً وذلك في تفرقة الإسلام بين الكافر الأصيل وبين المرتد عن دين الإسلام ولعل التفرقة بين المرتد والكافر الأصيل ترجع إلى آثار الكفر الطارىء على المسلم والكفـر الأصلي، لأن كفر المرتد مع ما أتيح له من الأدلة قد يكون سببـاً في زَعْزَعَـةِ الإيمان في أوسـاط بعض عوام المسلمين، فهو فتنة للغير فكـان ضرره المتعـدي إلى غيره أعـظم من هذا الوجه.

فكذلك الـزاني الذي سبق لـه زواج ثم تطاول إلى ارتكـاب المحرم. فـإن هذا فيه أعظم هدم وتخـريب لطريق الـزواج وتشكيك الآخـرين في قيمته ولـذلك كـانت مفسدتـه أعظم وعقـابـه أغلظ، فـالـزنى مـع الاحصـان علة لإبـاحـة الـدم لقوله ﷺ: «لا يحل دم أمرىء مسلم إلاّ لإحدى معان ثلاثة منها قوله: «وزنى بعد إحصان». فجعل الزنى بعد الإحصان علة لإباحة دم المسلم»(١٧١).

والصـواب أن الـرجم يجب على الـزاني عنـد وجـود الإحصـان بـالـزنى

---

(١٧٠) إعلام الموقعين ٢/ ٧٤ ـ ٧٥.

(١٧١) تفسير الفخر الرازي ٣/ ١٨٩.

لا بالإحصان، لأن الإحصان شرط والزنى هو العلة الموجبة لكن بشرط وجود الإحصان[172] مثال ذلك براءة الذِّمة تحصل بفعل الصلاة عند اقتران الطهارة. ويفرق الغزالي بين الشرط وجزء العلة بقوله: كل وصف يناسب الحكم أو يتضمن المعنى المناسب يقيناً أو توهماً فهو العلة، وما وراء ذلك من الأوصاف التي عرف وقوف الحكم عليها ولا مناسبة بينهما وبين الحكم: لا عن طريق المناسبة بنفسها ولا عن طريق التضمن للمناسب فهو شرط.

ثم الشروط تنقسم: «إلى ما تتأثر به العلة كالإحصان مع الزنى وإلى ما يعلم اعتباره من جهة الشرع تحكماً ولا يعرف له تأثير معقول لا في الحكم ولا في العلة، وذلك مما يقل اتفاقه»[173].

أما بالنسبة للزاني غير المحصن فعلة الجلد هي مجرد الزنى. وعقوبة الرقيق على النصف من عقوبة الجلد في شأن الحر البكر.

والإسلام عندما قرر مثل هذه العقوبات البدنية والأدبية لا يرمي من وراء ذلك إلى مَحْوِ عواطف الشهوة من مشاعر الإنسان، وإنمايريد بذلك تهذيبها حتى يسلك بها الطريق السوي الذي فيه خير الفرد والجماعة وخير النوع الإنساني على وجه العموم.

والعقاب لا يطبق إلاَّ بعد اليقين القاطع الذي لا شبهة معه وكل شبهة يعطيها الشارع اعتبارها في إقامة الحدود. وقد قال الرسول عليه الصلاة والسلام ادرءوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم، فإن كان له مخرج فخلوا سبيله، فإن الإمام لأن يخطىء في العفو خير من أن يخطىء في العقوبة[174]. وبراءة المذنب خير من إدانة البريء فهذه قاعدة عامة.

وكما أعطى الشارع الحكيم الشبهة اعتبارها فتح باب التوبة على مصراعيه لكل من وقع منه الذنب، وثارت بصيرة الإيمان في قلبه وشعر بعصيانه لخالقه وربه.

---

(١٧٢) انظر شفاء الغليل ٣٣٤.

(١٧٣) شفاء الغليل ٣٣٥.

(١٧٤) رواه الترمذي والحاكم والبيهقي. انظر التاج الجامع للأصول في أحاديث الرسول ٣/٣٦.

أما الآثم المتبجح المجاهر بالرذائل فيؤخذ أخذ عزيز مقتدر من غير رأفة أو رحمة أو مجاملة في تنفيذ الحد عليه. ولم يفسد الأمم والمجتمعات قَدِيماً وحَديثاً إلّا المجاملات والشفاعات في تنفيذ العقاب على المفسدين والمجرمين الذين يرتعون في محارم الله كالذئاب الجائعة، وليس هناك رحمة بالمجتمع أكثر من القَسْوَة على هؤلاء الذئاب وهؤلاء المفسدين وقد حسم هذا الباب الرسول عليه الصلاة والسلام بقوله: «وأيم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها»(١٧٥).

أما اللواط فهو من لاط أي عَمل عَمَل قوم لوط(١٧٦)

وهو إتيان الرِّجال شهوة من دون النساء، وقد جعله الله من الجرائم المنكرة التي لا تليق بالإنسان المفضل المكرم، وهو أيضاً فيه جناية عظيمة على النسل البشري، وهو في صورته أقبح من جريمة الزنى لأن فيه انحراف الفطرة الإنسانية، وفيه إهدار للماء في غير ما خلق لأجْلِهِ وغير ذلك.

أما حكمه فمن العلماء من يقول حده كحد الزِّنى يوجب جلد البكر ورجم المحصن. وقيل بل يوجب قتل المحصن، وقال أبو حنيفة لأحد فيهما(١٧٧). والصحيح الذي اتفقت عليه الصحابة: أنه يقتل الاثنان الأعلى والأسفل سواء كانا محصنين أو غير محصنين. وقد روي عن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي ﷺ أنه قال «من وجدتموه يعمل عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل والمفعول به»(١٧٨) وروى أبو داود عن ابن عباس رضي الله عنهما «في البكر يوجد على اللُّوطية» قال يرجم ويروى عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه نحو ذلك (١٧٩).

ولم تختلف الصحابة في قتله ولكن تنوعوا فيه.

---

(١٧٥) رواه الخمسة انظر التاج الجامع للأصول ٣٧/٣.
(١٧٦) القاموس المحيط ٣٨٤/٢ والتاج الجامع للأصول ٢٧/٣.
(١٧٧) الأحكام السلطانية للماوردي ٢٢٤.
(١٧٨) رواه أصحاب السنن بسند ضعيف، أنظر التاج الجامع للأصول ٢٧/٣.
(١٧٩) السياسة الشرعية لابن تيمية ١٠٢.

ومن يجوز القياس في الأسباب يقيس اللواط على الزنى. بقول الزنى سبب للحد فيقاس عليه اللواط في كونه سبباً له أيضاً والمانع للقياس في الأسباب يقول القياس في السبب يخرجه عن السببية، إذ يكون المعنى المشترك وهو إيلاج فرج في فرج محرم شرعاً مشتهى طبعاً هو السبب في الحد لا خصوص المغيب عليه وهو الزنى أو المقيس وهو اللواط(١٨٠).

وعلى كل حال فهو مجمع على تحريمه ووجوب الحد عليه وهو يناقض مقصد الشارع في المحافظة على مصلحة النسل.

تحريم القذف والحد عليه

القذف لغة الرمي. قذف بالحجارة رمى بها والمحصنة رماها بزنيه(١٨١). وشرعاً عرفه ابن عرفة بتعريفين أعم بقطع النظر عن كونه موجباً للحد وعدمه، وأخص بكونه موجباً للحد. فقال في الأعم «نسبة آدمي غيره لزنى أو قطع نسب مسلم» وقال في الأخص «نسبة آدمي مكلف غيره ـ حراً عفيفاً مسلماً بالغاً أو صغيرة تطيق الوطء ـ لزنى أو قطع نسب مسلم»(١٨٢) فهذا التعريف يحاول به ابن عرفة تحديد القذف الذي يكون سبباً للحد.

ونحن لا نهتم بما جاء في التعريف من قيود لأن هذه القيود غير متفق عليها عند الجميع، والذي يعنينا في المقام الأول هو بيان أن القذف جريمة منكرة، وبيان أدلة حرمتها، وبيان العقوبات التي رتبت عليها، وبيان علاقتها بمقصد المحافظة على النسل. أما كون القذف جريمة منكرة فقد جاء بيان ذلك بصريح النص القرآني في حادث الإفك، والإفك الكذب، وقد سجل الله اللعن على الكاذبين، ووصف بأنه بهتان عظيم وفيه إلحاق العار العظيم، وفيه إشاعة الفاحشة بين الناس، وهي إن كانت ليس بمنزلة فعلها إلّا أن ذلك يمهد السبيل إلى قبولها وإلا أقام عليها، فكان من الشارع الحكيم تحريم القذف تحريماً قاطعاً بالكتاب

---

(١٨٠) انظر جمع الجوامع بحاشية الشربيني ٢/٢٤٥.
(١٨١) انظر القاموس ٣/١٨٣ والنهاية في غريب الحديث ٤/٢٩.
(١٨٢) انظر الشرح الكبير للدرديري على مختصر خليل ٤/٣٢٤، ٣٢٥.

والسنة والإجماع، ورتب على فعله من العقوبات الجسمانية والأدبية ما يردع المفسدين ويدحر المتطاولين على أعراض النساء بأفواههم.

فقال تعالى: **﴿والذين يرمون المحصّنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة، ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون إلّا الذين تابوا من بعد ذلك وأصلحوا فإن الله غفور رحيم﴾**(١٨٣).

هذه الآية نزلت في القاذفين، وقيل سببها ما قيل في عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها، وقيل بسبب القذف عامة، لا في تلك النازلة، وعلى كل، فهي دالة على حرمة القذف وعلى وجوب الحد(١٨٤).

فمما يدل على الحرمة الأمر بالمعاقبة بالحد، والحد لم يرد إلّا في كبائر الجرائم المنهي عنها، ووصف القاذف بالفسق لا يكون إلّا بفعل المحرم.

والآية عامة في رمي الرجال والنساء على حد سواء وذكرت النساء دون الرجال لأن رميهن بالفاحشة أشنع وأنكى للنفوس. فقذف الرجال داخل في حكم الآية بالمعنى وإجماع الأمة على ذلك(١٨٥). وكان مقتضى العموم أن يدخل قذف الزوج زوجته فيه إلا أن الزوج نسبة لعلاقته بزوجته وحرصه على سمعته وأصالة نسبه خص بحكم خاص وهو اللِّعان، ولا يقام عليه الحد. إلّا في حالة امتناعه عن الملاعنة.

والمراد بالمحصنات في هذه الآية العفيفات بخلاف ما في آية النساء فالمراد بهن هناك المتزوجات(١٨٦).

والقذف الذي يجب به الحد على وجهين: **أحدهما**: أن يرمي القاذف المقذوف بالزنى، **والثاني**: أن ينفيه عن نسبه واتفق العلماء على أن القذف إذا كان بهذين المعنيين وكان بلفظ صريح وجب الحد. واختلفوا في التعريض. فقال

---

(١٨٣) سورة النور الآيات: ٤ـ٥.
(١٨٤) القرطبي ١٢/١٧٢.
(١٨٥) القرطبي ١٢/١٧٢.
(١٨٦) القرطبي ٥/١٢٠ و ١٢/١٧٢.

الشافعي وأبو حنيفة لا حد في التعريض بل يريان فيه التعزير[١٨٧] وقال مالك وأصحابه في التعريض الحد كما جاء ذلك في الموطأ حيث قال: «لا حد عندنا إلّا في نفس، أو قذف، أو تعريض[١٨٨]. يرى أن قائله إنما أراد بذلك نفياً، أو قذفاً. فعلى من قال ذلك الحد تاماً، وحجة مالك أن الكناية قد تقوم بعرف العادة والاستعمال مقام النص الصريح، وإن كان اللفظ فيها مستعملاً في غير موضعه يعني منقولاً بالاستعارة.

وحجة الجمهور أن الاحتمال الذي في الاسم المستعار شبهة والحدود تدرأ بالشبهات. ورجح ابن رشد ما ذهب إليه مالك لأن الكناية قد تقوم مقام النص في مواضع، وقد تضعف في مواضع أخرى وذلك إذا لم يكثر الاستعمال لها. والذي يندرىء به الحد عن القاذف أن يثبت زنى المقذوف بأربعة شهود باجماع[١٨٩]. وإذا نظرنا إلى موضوع الحد في القذف نجده لإزالة المعرة التي أوقعها القاذف بالمقذوف فإذا حصلت المعرة بالتعريض وجب أن يكون قذفاً كالصريح والمعول على الفهم، ويؤيد ذلك ما جاء في القرآن حكاية عن مريم **﴿يا أخت هارون ما كان أبوك امرأ سوء وما كانت أمك بغياً﴾**[١٩٠] فمدحوا أباها ونفوا عن أمها البغاء أي الزنى وعرضوا لمريم بذلك، ولذلك قال الله تعالى: **﴿وبكفرهم وقولهم على مريم بهتاناً عظيماً﴾** وكفرهم معروف والبهتان العظيم هو التعريض لها[١٩١].

أما عقوبة القذف إذا ثبت بإشهاد أو إقرار مع الشروط المعتبرة في القاذف والمقذوف عند العلماء فلا خلاف في وجوب جلده ثمانين جَلْدة إذا لم يأت بأربعة شهداء على ما ادعاه.

وقد جعل الله للقذف ثلاث عقوبات: **الأولى**: بَدَنِيَّة، وهي ثمانون جلدة

---

(١٨٧) بداية المجتهد ٢/٤٧٩.

(١٨٨) الموطأ بشرح الزرقاني ٤/١٥٢.

(١٨٩) انظر بداية المجتهد ٢/٤٧٩ وانظر القرطبي ١٢/١٧٣.

(١٩٠) سورة مريم آية: ٢٨.

(١٩١) سورة النساء آية: ١٥٦، انظر القرطبي ١٢/١٧٣.

للحُرِّ وأربعون للرقيق. **والثانية**: أدبية، وهي عدم قبول شهادته بعد أن ثبت كـذبه وطعنه في مقدسات الناس. **والثالثة**: هي الوصم بالفسوق والخروج عن طاعة الله والبعد عن مرضاته.

فتضمنت الآية ثلاثة أحكام في القاذف: جلده، ورد شهادته أبداً، وفسقـه. والاستثناء غير عامل في جلده بإجماع إلَّا ما روي عن الشَعْبِي أنه قـال: الاستثناء من الأحكام الثلاثـة فإذا تـاب وظهرت تـوبته لم يحـد وقبلت شهادتـه، وزال عنه التَّفْسِيق، لأنـه قد صـار ممن يُرْضَى من الشهـداء، وعمـل في فسقـه بـإجمـاع، واختلف في عمله في رَدِّ الشهادة. فقال أبـو حنيفة لا يعمـل في رَدِّ شهادتـه وإنما يـزول فسقه عنـد الله تعالى. وأمـا شهادة القـاذف لا تقبل البتـة ولو تـاب وأكذب نفسه.

وقـال الجمهور الاستثنـاء عـامـل في رَدِّ الشهـادة فـإذا تـاب القـاذف قبلت شهادته، وإنمـا كان رَدّهـا لعلة الفسق فإذا زال بـالتوبـة قبلت شهادتـه مطلقـاً قبل الحـد، وبعده. وهنـاك رواية عن مـالك أنـه قال: لا تقبـل الشهادة فيمـا حد فيـه خاصة، وتقبل فيما سوى ذلك. والسبب في اختلافهم هو أن يقـال هل الاستثنـاء يعود إلى الجملة المتقدمة أو يعود إلى أقرب مذكور وذلك في قـوله تعـالى: **﴿ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون، إلا الذين تابوا﴾** فمن قال يعود إلى أقـرب مذكـور قال التـوبة تـرفع الفسق ولا تقبـل شهادتـه. ومن رأى أن الاستثناء يتناول الأمرين جميعاً قال التوبة ترفع الفسق ورد الشهادة[١٩٢].

ورأى الجمهور أوجه لأن كون ارتفاع الفسق مع رد الشهادة أمر غير منـاسب في الشرع خارج عن الأصول لأن الفسق متى ما ارتفع قبلت الشهادة. وقـال الله: **﴿وإني لغفار لمن تاب﴾**[١٩٢م] وقد اجمعت الأمة على أن التوبةُ تمْحُـو الكفر فيجب أن يكـون ما دون الكفـر أولى، وليس من نسب إلى الزنى بأعـظم جرمـاً من مـرتكب الزنى، والزاني إذا تاب قبلت شهادته لأن «التائب من الذنب كمن لا ذنب له» ثم إن كان الاستثناء يرجع إلى الجملة الأخيـرة عند بعض الأصـوليين فقولـه: **﴿وأولئك**

---

(١٩٢) سورة النور الآيات: ٤ــ٥، انظر القرطبي ١٧٩/١٢ وبداية المجتهد ٤٨١/٢ والتاج الجامع للأصول ٢٩/٣، والأحكام السلطانية للماوردي ٢٣٠.

(١٩٢م) سورة طه آية: ٨٢.

هم الفاسقون﴾ تعليل لا جملة مستقلة بنفسها أي لا تقبلوا شهادتهم لفسقهم فإذا زال الفسق فلم لا تقبل شهادتهم (١٩٣).

واختلف العلماء في سقوط الحد بعفو القاذف فمنهم قال لا يصح ولا يسقط الحد. ومنهم من قال يسقط الحد بلغ الإمام أم لم يبلغ، ومنهم قال يجوز إذا لم يبلغ الإمام وان بلغ لم يجز العفو، إلّا أن يريد بذلك المقذوف الستر على نفسه، وهذا هو المشهور عن مالك.

وسبب اختلافهم يرجع إلى أنّ حد القذف هل هو حق لله أو أنه حق للآدميين أو حق لكليهما؟ فمن قال حق لله لم يجز العفو كالزنى، ومن قال حق للآدميين أجازه كالقصاص ومن قال لهما. وغلب حق الإمام إذا وصل إليه قال الفرق بين أن يصل الحد الإمام أو لا يصل (١٩٤).

أما علاقة حد القذف بمقصد المحافظة على النسل فظاهر لأن القذف بالزنى أو بنفي النسب فيه زَعْزعة الثِّقة في آصرة النسب التي تقوم عليها جميع صلات القرابة، وفي إلحاق العار بالناس في أعز ما يملكونه، ولا بارك الله بعد العرض في المال، فحماية الانساب والاعراض تستوجب مشروعية مثل هذا الحد الذي يحد من طول ألسنة المفترين الأفّاكين الذين يحبون أن تشيع الفاحشة بين الناس، وإشاعة الفاحشة باللسان مقدمة للإقدام عليها.

وهذا يفسر لنا قول القائل لم أوجب الله الحد على من قذف غيره بالزنى دون من قذفه بالكفر، لأن القاذف لغيره بالزنى لا سبيل للناس إلى العلم بكذبه فجعل حد الغربة تكذيباً له وتبرئة لعرض المقذوف، وتعظيماً لشأن هذه الفاحشة التي يجلد من رمى بها مسلماً. وأما من رمى غيره بالكفر فإن شاهد حال المسلم واطلاع المسلمين عليها كاف في تكذيبه، ويلحقه من العار برميه بالزنى أعظم من رميه بالكفر، ولا سيما إن كان المقذوف إمرأة فإن العار والمَعَرَّة التي تلحقها بِقَذْفة بين أهلها وتشعب ظنون الناس، وكونهم بين مصدق ومكذب لا يلحقه مثله بالرمي بالكفر (١٩٥).

---

(١٩٣) انظر القرطبي ١٢/١٨١.

(١٩٤) بداية المجتهد ٢/٤٨١ والشرح الكبير للدرديري على مختصر خليل ٤/٣٣١.

(١٩٥) إعلام الموقعين ٢/٣٥ ـ ٣٦.

وأما إسقاط الحد باللِّعان في قذف الزوجة دون غيرها فإنه لمصلحة رَاجِحَةٍ لأن قاذف الأجنبية في غنى عن قذفها لا حاجة له إليه فإن زناها لا يضره شيئاً، ولا يفسد عليه فراشه، ولا ينسب إليه أولاداً من غيره وقذفها عدوان محض وأذى لمحصنة غافلة مؤمنة فترتب عليه الحد زجراً له، وعقوبة. فالمصلحة فيه واضحة وهي حماية أعراض الناس.

وأما الزوجة فإنه يلحقه بزناها من العار والمسبة، وإفساد الفراش وإلحاق ولد غيره به وانصراف قلبها عنه إلى غيره فهو في حاجة إلى قذفها ونفي النسب الفاسد عنه وتخلصه من المسبة والعار فشرع الله تخالفهما بأغلظ الإيمان، وتأكيدها بدعائه على نفسه باللعنة ودعائها على نفسها بالغضب إن كانا كاذبين، ثم يفرق بينهما إذْ لا يمكن لأحدهما أن يصفو للآخر أبداً فهذا عدل الله الذي لا بعده عدل ولا حكم أصلح لتحصيل المصلحة من هذا. وغيرة الزوج على سمعته ونسبه تحول دون الافتراء والبهتان إلّا إذا كان مضطراً إلى ذلك[١٩٦].

فقد وضع الله الحماية لنظام الزواج بتحريم الزنى وعقوبته، ووضع الحماية للأنساب والأعراض من الخدش بتحريم القذف وعقوباته البدنية والأدبية، ولولا هذه الحماية لتعرض نظام الزواج للخطر وأعراض الناس وأنسابهم للعبث والاستخفاف، ولكانت أعراض المحصنات الغافلات المؤمنات كأعراض البغايا العاهرات، فمصلحة النسل وآصرة النسب اقتضت هذه الحكمة الإلهية.

المبادىء الخلقية المتممة

لقد جاءت الشريعة بالمبادىء الخلقية، وقواعد السلوك، والآداب رفعاً لدواعي الزنى، وحماية للأعراض، وستراً للعورات، وهذه المبادىء تعتبر مكملة لتحريم الزنى، وسداً للتذرع إليه فقد حرمت الشريعة الدخول على الناس في بيوتهم بدون استئذان، وحرمة الاختلاء بالأجنبية، وأوجبت غضّ الأبصار، وحرمة التبرج بالقول أو بالفعل، وإبداءِ الزينة لغير الزوج والمحارم، وحثت على زواج الأيامى، وحثت الذين لا يجدون نِكاحاً بالصبر، والصوم.

---

(١٩٦) انظر المصدر السابق.

الأول: الاستئذان: فقد جاء في قوله تعالى: ﴿**يأيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتاً غير بيوتكم، حتى تَسْتَأنِسُوا وتُسَلِّموا على أهلها ذلكم خير لكم لعلكم تذكرون**﴾[١٩٧] ووجه دلالة الآية قوله تعالى لا تدخلوا نهي والنهي يدل على الحرمة، والعلة في الاستئذان إنما هو لأجل خوف الكشف على الحرمات فإذا زالت العلة زال الحكم ولذا قال: ﴿**ليس عليكم جناح أن تدخلوا بيوتاً غير مسكونة**﴾.

فمن حكمة الله تعالى أن خص بني آدم الذين كرمهم وفضلهم بالمنازل وسترهم فيها عن الأبصار وملكهم الاستمتاع بها على الانفراد، وحجر على الخلق أن يطلعوا على ما فيها من خارج، أو يلجوها من غير إذن أربابها، أدبهم بما يرجع إلى الستر عليهم لئلا يطلع أحد على ما فيها أو على عورة أحد منهم[١٩٨].

وفي صحيح مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال «من اطلع في بيت قوم من غير إذنهم حل لهم أن يفقئوا عينه». وقد اختلف في تأويله فقال بعض العلماء ليس هذا على ظاهره فإن فقأ فعليه الضمان والخبر منسوخ، وكان قبل نزول قوله تعالى: ﴿**وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به**﴾ ويتحمل أن يكون خرج على وجه الوعيد لا على وجه الحتم. والخبر إذا كان مخالفاً لكتاب الله تعالى لا يجوز العمل به، وقد كان النبي ﷺ يتكلم بالكلام في الظاهر وهو يريد شيئاً آخر، كما جاء في الخبر أن عباس بن مِرْدَاس لما مَدَحَه قال لبلال: «قم فاقطع لِسَانَه» وإنما أراد بذلك أن يدفع إليه شيئاً، ولم يرد القطع في الحقيقة، وكذلك هذا يحتمل أن يكون ذكر فقء العين، والمراد أن يعمل به عملاً حتى لا ينظر بعد ذلك إلى بيت غيره. وقال بعضهم لا ضمان عليه ولا قصاص وهذا ما صححه القرطبي[١٩٩].

والسنة في الاستئذان أن يكون ثلاث مرات لا يزاد عليها إلّا إذا علم المستأذن أن رب البيت لم يسمع، فإذا لم يؤذن له بعد الثلاث ظهر أن رب المنزل لا يريد

---

(١٩٧) سورة النور آية: ٢٧.

(١٩٨) انظر القرطبي ١٢/٢١٢.

(١٩٩) القرطبي ١٢/٢١٥.

الإذن، أو لعله يمنعه من الجواب عنه عذر لا يمكنه قطعه فينبغي للمستأذن أن ينصرف لأن الزيادة على ذلك قد تقلق رب المنزل وربما يضره الالحاح حتى ينقطع عما كان مشغولاً به(٢٠٠). أما بالنسبة للتسليمات الثلاث فقد ثبتت بالأحاديث: منها ما جاء في الموطأ قوله ﷺ: «الاستئذان ثلاث فإذا أذن لك فادخل وإلا فارجع»(٢٠١).

والاستئذان طلب الإذن بالدخول، وقد أجمعوا على مشروعيته وتَظَاهَرتْ به دلائل القرآن والسنة(٢٠٢) وقد بين الفقهاء والمفسرون، والمحدثون آدابه وكيفياته ولم يغادروا كبيرة ولا صغيرة إلا أحصوها.

والمقصود منه حماية الأعراض والحرمات وهو مكمل لمقصد تحريم الزنى، لأن الدخول في بيوتهم بدون إذنهم قد يؤدي إلى ما لا تحمد عقباه.

الثاني: الخلوة بالمرأة الأجنبية: أما الخلوة بالمرأة الأجنبية فقد حرمها الشارع لأن ذلك فيه سداً لذريعة الزنى، وهذا التحريم من مُكَمِّلات تحريم الزِّنى، وجاء في ذلك ما روي عن جابر أن النبي ﷺ قال: «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يَخْلُوَنَّ بامرأة ليس معها ذو محرم منها فإن ثالثهما الشيطان»(٢٠٣).

وفي رواية عن عامر بن ربيعة قال: قال رسول الله ﷺ: «لَا يخلُوَنَّ رجل بامرأة لا تحل له فإن ثالثهما الشيطان إلّا محرم»(٢٠٤) قال الشوكاني: والخلوة بالأجنبية مجمع على تحريمها كما حكى ذلك الحافظ في الفتح، وعلة التحريم ما في الحديث من كون الشيطان ثالثهما وحضوره يدفعهما في المعصية(٢٠٥) وإذا زالت العلة بوجود المحرم فالخلوة بالأجنبية جائزة لامتناع وقوع المعصية مع حضوره، واختلفوا هل يقوم غيره مقامه في ذلك كالنسوة الثقاة فقيل تجوز لضعف التهمة وقيل لا يجوز وهو ظاهر الحديث(٢٠٦).

---

(٢٠٠) المصدر السابق ١٢/٢١٥.

(٢٠١) الموطأ رواه أبو موسى الأشعري.

(٢٠٢) شرح الزرقاني على الموطأ ٤/٣٦٢.

(٢٠٣) (٢٠٤) جاءا في نيل الأوطار ٦/١٢٦ رواهما أحمد.

(٢٠٥) نيل الأوطار ٦/١٢٧ و ٤/٣٢٤.

(٢٠٦) المصدر السابق ٦/١٢٧.

وإذا كانت الخلوة ممنوعة في الحضر فتكون في السفر من باب أولى وقد جاء في ذلك ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: «لا يخلون رجل بامرأة إلا ومعها ذو محرم ولا تسافر المرأة إلا مع ذي محرم فقام رجل فقال يا رسول الله إن إمرأتي خرجت حاجّة وإني اكتتبت في غزوة كذا أو كذا قال: فانطلق فحج مع إمرأتك» وقال: «لا تسافر المرأة ثلاثة إلاّ ومعها ذو محرم» متفق عليهما(٢٠٧).

قال في الفتح: وضابط المَحْرَمِ عند العلماء من حرم عليه نكاحها على التأبيد بسبب مباح لحرمتها فخرج بالتأبيد زوج الأخت والعمة، وبالمباح أم الموطوءة بشبه وبنتها وبحرمتها الملاعنة(٢٠٨).

والمقصود بهذا التحريم حماية مصلحة النسل ومصلحة الأعراض. وهذا من المتممات لتحريم الزنى، لأن الخلوة من دواعيه الخطيرة.

الثالث: وجوب غض الأبصار على الرجال والنساء: لقد أمر الله المؤمنين والمؤمنات بغض أبصارهم وبحفظ فروجهم وقد جاء ذلك في قوله تعالى: ﴿ **قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم**﴾ وقوله: ﴿**وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن ويحفظن فروجهن**﴾(٢٠٩).

ففي هاتين الآيتين أمر الله بكَفِّ البصر عن المحارم، وفي قرن ذكر الغض بحفظ الفرج دلالة على أن المقصود الأعظم من الأمر هو الكفّ عن النظر الذي يكون سبباً في الوقوع في معصية الزنى. وبدأ بالغض قبل حفظ الفرج لأن البصر رَائِدٌ لِلْقَلْبِ(٢١٠).

وجاء في الخبر «النظر سَهْم من سِهَام إبليس مَسْمُوم فمن غض بصره أورثه الله الحَلَاوَةَ في قلبه، وقال مجاهد إذا اقبلت المرأة جَلَسَ الشيطان على رأسها

---

(٢٠٧) انظر نيل الأوطار ٤/٣٢٤.
(٢٠٨) نيل الأوطار ٤/٣٢٩ ـ ٣٢٦.
(٢٠٩) سورة النور الآيات: ٣٠ــ٣١.
(٢١٠) القرطبي ٢/٢٢٧.

فزينها لمن يَنْظُر، فإذا أدبرت جَلَسَ على عجزها فزينها لمن ينظر»[٢١١]. وجاء في منهاج النووي: ويحرم نظر فَحَل بَالِغ إلى عورة أجنبية، وكذا وجهها وكفيها عند خوف فتنة وكذا عند الأمن على الصحيح ونظر الأجنبية إلى الأجنبي كنظره إليها[٢١٢] واتفق العلماء على تحريم النظر إلى الأجنبية مع الشهوة واختلفوا فيما وراء ذلك في مواطن كثيرة.

والمقصود من الأمر بغض النظر هو حماية الأعراض وحفظ الأنساب لأن النظر ذريعة إلى مثيرات الشهوة الداعية إلى الوقوع في الزنى، وهو المحرم الأصلي وما عداه تابع ومكمل لحرمته.

الرابع: تحريم التَبْرُّج بالقول أو الفعل وإبداءِ الزِّينة: فالتبرج بالفعل أو القول وإبداء الزِّينة فيه إثارة وإغراء للرجال ولفت أنظارهم ولذلك نهى الله عن إبداء الزِّينة لِغير الأزواج والمَحَارِم، وحرم التبرج، وجاء ذلك في قوله تعالى **﴿ولا يبدين زينتهن إلاّ ما ظهر منها، وليضربن بِخُمُرِهِنَّ على جُيُوبِهِنَّ، ولا يُبْدِينَ زِينَتَهن إلاّ لِبُعولَتهن أو آبائهن﴾**، إلى قوله: **﴿ولا يضربن بأرجلهن ليعلم ما يُخْفِين من زينتهن﴾**[٢١٣].

فهذه الآية دلت على النهي عن إبداء الزينة لغير الأزواج والمحارم وما يلحق بهما ودلت على وجوب ستر المرأة لجميع بدنها ما عدا الوجه والكفين ودلت أيضاً على نهي النساء عن التبرج بالفعل بضرب الأرجل ليعلم ما يخفين من أسورة وخلخال. وفي آية الأحزاب نهي عن التبرج فقال: **﴿فلا تَخْضَعْنَ بالقول فيطمع الذي في قلبه مرض﴾**[٢١٤] لأن اللِّين بالقول قد يكون سبباً في طَمَع مرضى القلوب بِداءِ الفَواحِش، وقال: **﴿وَقَرْنَ في بيُوتِكن ولا تَبرَّجْنَ تَبرُّجَ الجاهلية الأولى﴾**[٢١٥] وقال: **﴿فليس عليهن جناح أن يضَعْن ثِيابَهن غير متبرجات بزينة﴾**[٢١٦] فآية

---

(٢١١) انظر القرطبي ٢/٢٢٧.

(٢١٢) نيل الأوطار ١٢٨/٦.

(٢١٣) سورة النور آية: ٣١.

(٢١٤) سورة الأحزاب آية: ٣٢.

(٢١٥) سورة الأحزاب آية: ٣٣.

(٢١٦) سورة النور آية: ٦٠.

الأحزاب وإن نزلت في نساء النبي ﷺ إلّا أن العبرة بعموم اللفظ لا بِخُصوصِ السَبب. والتَّبرُّج: هو إظهار الزينة لينظر إليهن فإن ذلك من اقبح الأشياء وأبعد عن الحق، وللعلماء في المراد بالزينة في آية النور أقوال(٢١٧) ومن أخطر المخاطر تبرج النساء بابداء الزينة والخضوع بالقول فإن ذلك يثير بواعث المعصية في النفوس وفيه الإغراء بباعث الفاحشة قد لا يتمالك رفعه إلّا من رحمه الله بعصمته. ولعل هذا هو السر في النهي عن الزنى بعبارة لا تقربوا لأن الصبر مع القربان بخلافه مع الابتعاد، والمقصود حماية الأعراض والأنساب والنفوس، والمحافظة على النسل.

الخامس: الحث على تزويج الأيامى: والأيامى هم الذين لا أزواج لهم من الرِّجال والنساء وأحدهم أيم وهو في الأصل المرأة التي لا زوج لها بكراً كانت أو ثيباً، وقال أبو عبيد يقال رجل أيِّم وامرأة أيِّم وأكثر ما يكون ذلك في النساء وهو كالمستعار في الرجال(٢١٨).

وجاء في ذلك قوله تعالى: **﴿وانكحوا الأيامى منكم والصالحين من عبادكم وإمائكم﴾**(٢١٩).

وهذه الآية دليل على مساعدة الفقراء وتزويجهم، والأمر للندب والإرشاد قد حَثَّ الله جماعة المسلمين في هذه الآية كي يهتموا بِتَزْوِيج من كان في مجتمعهم بدون زواج من الرجال أو النساء الأحرار ومن وجدوا فيهم الصلاح من عبادهم وإمائهم ومعنى الصلاح القدرة على تحمل أعباء الحياة الزوجية، لأن المقصود ألا يكون في داخل المجتمع أيامى وهم في حاجة إلى النكاح لأن ذلك قد يدفعهم إلى مسالك الحرام عند عجزهم عن مسلك الحلال. وبذلك يحمي الله نسل الناس وأعراضهم. وفي الآية إشارة إلى أن الفقر ليس علة دائمة حتى يكون مانعاً من قبول زواج الفقير ووده.

وهذا المبدأ من أهم الوسائل في حماية المجتمع من مظاهر الفواحش لأن المجتمع الذي يهتم بتزويج أياماه يطهر نفوس أفراده وفي ذلك طهارة له بدون

---

(٢١٧) راجع القرطبي ١٢/٢٢٨ــ٢٢٩.
(٢١٨) المصدر السابق ١٢/٢٣٩ــ٢٤٠.
(٢١٩) سورة النور آية: ٣٢.

ريب، والمجتمع الذي يهمل أمر الأيامى لا ينجو من مظاهر الفساد، والدنس.

السادس: حث الذين لا يجدون نكاحاً على الصبر والاستقامة والاستعانة بالصوم: وجاء ذلك في قوله تعالى: **﴿وليستعفف الذين لا يجدون نِكاحاً حتى يغنيهم الله من فضله﴾**(٢٢٠) فأمر الله تعالى بهذه الآية كل من تعذر عليه النكاح ولا يجد بأي وجه أن يستعفف، ومن وجد طولاً فالمستحب له أن يتزوج، وإن لم يجد الطول فعليه بالاستعفاف، فإن أمكن ولو بالصوم فإن الصوم له وجاء كما جاء ذلك في الخبر الصحيح حيث قال عليه الصلاة والسلام «من استطاع منكم الباءة فليتزوج إلى قوله ـ ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء» رواه الخمسة فهـذه المبادىء التي جعلها وسيلة وحماية تكمل المقصود من تحريم الزنى وهي مصلحة المحافظة على النسل، وفيه حماية للأعراض من التعرض للهتك وفي ذلك طهارة للأمة، وقوة لها في علاقاتها، وحياتها الإنسانية وبغير هذه الأُسس والقواعد الإلهية الحكيمة لا تفلح أمة ولا ينال مجمع سعادة الدنيا ولا سعادة الآخرة.

والواقع المشاهد يؤكد هذا وأيضاً يبين مدى عجز الإنسان في مجال القِيَم الأخلاقية مدة دوام خضوعه لعقله القاصر الأسير لهواه الجامح.

---

(٢٢٠) سورة النور آية: ٣٣.

الفصل الخامس

المحافظة على المال من جانب الوجود
ومن جانب العدم

ويشتمل على أربعة مباحث:

الأول: في تعريف المال، وبيان أنه وسيلة لا غاية.
الثاني: في حق الملكية، وأسباب الحصول على الأموال.
الثالث: في بيان بعض مقاصد الشارع في الأموال.
الرابع: في طرق المحافظة على المال بدفع المفاسد عنه.

المبحث الأول: في تعريف المال، وبيان أنه وسيلة لا غاية

من الحقائق التي لا يشك فيها أحد: أن المال ضرورة من ضروريات الحياة التي لا غنى للإنسان عنها، في قُوتِهِ ولِبَاسِهِ، ومسكنه، فالمال به يشبع حاجاته الضرورية والحاجية، والتحسينية[1].

وقد ورد ذكر المال في القرآن في مَواطِنَ كثيرة، وفي السنة النبوية كذلك، وهو أحد أمرين هُمَا زِينة الحَياةِ الدُّنيا كما أخبر الله سبحانه وتعالى بذلك حين قال: ﴿المال والبنون زينة الحياة الدنيا﴾[2].

---

(١) انظر مقدمة ابن خلدون ٣٤٠ و ٣٤١ ومذكرة أستاذنا المرحوم الشيخ طه الديناري في المناسبة ص ١٧، ومصادر التشريع فيما لا نص فيه للأستاذ عبد الوهاب خلاف ص ٤٨، وشفاء الغليل للغزالي ص ١٠٣، والموافقات ٢/٥، والإسلام عقيدة وشريعة ص ١٧٠.

(٢) سورة الكهف آية: ٤٦.

والشارع لم يحدد للمال معنى خاصاً، كما حدد معاني غيره من الألفاظ كالصلاة والزكاة، والحج، والرِّبا، والنكاح، بل تركه لعرف الناس. فالعربي الذي نزل بلغته القرآن عندما يسمع لفظة المال، يفهم المراد منها، كما يفهم ما يراد من لفظ السماء، والأرض.

ولذا درج بعض أصحاب المعاجم اللغوية على القول بأن المال معروف، وقال فيه بعضهم: هو كل ما ملكته من جميع الأشياء، فكل ما يقبل الملك فهو مال سواء أكان عيناً، أو منفعة.

ويقال: مُلْتَ تمالُ، ومِلْتَ وتَمَولْتَ، واستملت كثر مالك[٣] وجاء في النهاية لابن الأثير «المال في الأصل ما يملك من الذهب، والفضة، ثم أطلق على كل ما يقتنى، ويملك من الأعيان، وأكثر ما يطلق المال عند العرب على الأبلِ لأنها أكثر أموالهم، ومَالَ الرجل، وتموّل إذا صار ذَا مالٍ، وقد مولّه غيره ويقال: رَجلٌ مَالٌ: أي كثير المال كأنه قد جعل نفسه مالا، وحقيقته: ذو مال. . . وقد تكرر ذكر المال على اختلاف مسمّياته في الحديث ويفرق فيها بالقرائن[٤].

المال في اللغة

هو اسم للقليل والكثير من المقتنيات. والعرب تقسمه إلى أربعة أقسام:

أحدها: يسمى المال الصامت، وهو العين والورق وسائر المصوغ منهما.

والثاني: العرض ويشمل الأمتعة والبضائع، والجواهر، والحديد، والنحاس، والرصاص، والخشب وسائر الأشياء المصنوعة منها.

والثالث: العقار، وهو صنفان: أحدهما المسقف ويشمل الدور، والفنادق، والحوانيت، والحمامات والأفران، والمصانع، والعراص، وثانيهما: المزروع ويشمل البساتين، والكروم، والمراعي، وجميع المزارع وما يلحق بها من العيون، والحقوق في مياه الأنهار.

---

(٣) انظر القاموس المحيط ٥٢/٤ والمصباح المنير.

(٤) انظر النهاية في غريب الحديث ٣٧٣/٤.

والرابع: الحيوان. والعرب تسميه المال الناطق مقابلة بتسميتهم المال من العين، والورق المال الصامت.

وهذا النوع ثلاثة أصناف الرقيق، والثاني الكُرَاع: وهو الخيل، والحمير، والأبل المستعملة، والثالث: الماشية: وهو الغنم، والبقر والمعز، والجواميس والإبل السائمة[٥]، فلفظ المال يشمل جميع ما تقدم، ولكن العرف قد يغلب إطلاق المال على نوع معين كما يطلق المال على الإبل أو البقر أو الأنعام على وجه العموم عند أهل البادية ويطلق على الذهب والفضة عند أهل المدن والحضر، وهذا إطلاق يخضع للمكان أو الزمان ولكن المال في الأصل يشمل جميع المُقْتَنيات.

المال في اصطلاح الفقهاء

أما معنى المال في اصطلاح الفقهاء فقريب منه في اللُّغة، وقد اختلفت عباراتهم في تعريفه، ولكنها مع اختلافها تتقارب في المراد والمفهوم. فقد عرّفه بعضهم: بأنه ما يميل إليه الطبع، ويمكن ادِّخاره لوقت الحاجة[٦].

وميزة هذا التعريف أنه يربط بين معنى المال الشرعي، واشتقاقه اللغوي، ولكن فيه نقص لأنه غير جامع لكل أنواع المال. فمن المال ما لا يمكن ادخاره مع بقاء منفعته كما هي، مع اجماع الفقهاء على أنه مال له قيمة، ويجري فيه التعامل كأصناف البقول، والخضر ونحو ذلك، وأيضاً فإن من الأموال ما لا يميل إليه الطبع، بل يعافه كالأدوية، ثم أن كلمة يميل إليه الطبع غير محددة، وغير معينة للمراد.

وعرّفه بعضهم بأنه: ما يجري فيه البذل والمنع[٧] وهذا التعريف مع ايجازه أعم من الأول، وأكثر شمولاً، ولكنه يشمل المنافع، وفي اعتبارها من الأموال خلاف بين الحنفية وغيرهم كما يأتي:

---

(٥) انظر الإشارة في محاسن التجارة للشيخ ابن الفضل جعفر بن علي الدمشقي ص ٢ـ٣.

(٦) انظر البحر الجزء الخامس، والمجلة العدلية الجزء الأول، والمعاملات الشرعية المالية للأستاذ أحمد إبراهيم ص ٥، والملكية ونظرية العقد للأستاذ الشيخ محمد أبي زهرة ٤٣.

(٧) انظر الدر المختار وحاشية رد المحتار ج ٥ والملكية لأبي زهرة.

وعرّفه صاحب البحر نقلاً عن الحاوي: بأنه اسم لغير الآدمي، خلق لمصالح الآدمي وأمكن إحرازه والتصرف فيه على وجه الاختيار(٨).

هذا التعريف أحسن من سابقيه وإن كان فيه نقص فهو إنه لم يشمل الإنسان المسترق وهو نقص فيه كمال، لأن الإنسان لا يعتبر مالاً في أصله، والمالية أمر عارض في الرقيق، ويحسن رفعها في نظر الشارع ما استطاع الإنسان إلى ذلك سبيلاً، وهذا أمر مقرر في شريعة الإسلام، لأن الإنسان لم يخلق لمصالح الآدمي، لأن كل إنسان آدمي، وبذلك يصبح التعريف كاملاً وصحيحاً.

ومن أجل كون المالية عارضة في الرقيق وقع خلاف بين الفقهاء في سرقة العبيد والإماء الصغار غير المميزين، هل توجب القطع أم لا؟ الجمهور على أنها توجب القطع، وقال أبو يوسف العبد الصغير لا يعتبر محلاً للسَّرِقة قياساً على العبد الكبير وقال: «إنّ مَا لاَ يُقْطَعُ بِسرقته كبيراً لا يقطع بسرقته صغيراً» ورد عليه الجمهور قياسه هذا فقالوا: إن الكبير لا يسرق نظراً لتمييزه، ولكن قد يخدع بشيء، ولا قطع بالخديعة. إلا إذا كان العبد الكبير في حال زوال عقله بنوم، أو جنون مثلاً فتتم سرقته حينئذ(٩).

ومهما كانت الحال في هذا الاعتبار لا ينفي كون الأرقّاء آدميين من وجه آخر، مع اعتبارهم مالاً كاملاً لا قصور في ماليته من حيث التصرف به كأي مال آخر.

واختلاف العلماء في بيان حقيقة المال هو اختلاف عبارات بين الوضوح والغموض، والشمول وعدمه، والمراد عند الجميع واحد. ولا يتعدى مرادهم عن المعنى اللُّغوي للمال. ولكن الشرع الإسلامي لا يعتبر كل مال صالحاً للانتفاع مباح الاقتناء، والاستغلال، بل من الأموال ما لا يباح الانتفاع به للمسلم، ولا يجوز له تملكه وادخاره كالخمر والخنزير، ونحوهما فهذا غير مباح الانتفاع

---

(٨) انظر الملكية ونظرية العقد ٤٣ والمدخل في التعريف بالفقه الإسلامي للأستاذ محمد مصطفى شلبي ص ٢٣٧.

(٩) انظر البدائع ٦٧/٧ وحاشية الدسوقي ٣٣٣/٤ والشرح الكبير للدرديري ٣٣٦/٤ والمهذب ٢٨٠/٢ والمغني ٨٤/٩ والأحكام السلطانية للماوردي ٢٢٧.

بـه، وملكية المسلم لـذلك ملكيـة غير محتـرمة، لا غـرم على من أتلفـه في يـده ويسمى هـذا النـوع من المـال مـا لا غيـر متقـوم في حق المسلم، لأن الشـارع لا يعترف له بقيمته إذ لا يباح الانتفاع به في حال السعة والاختيار، ولكنه يبـاح له في حـال العسر والاضـطرار وذلك كمن لا يجـد ماء، وهـو في حال ظمـأ شديـد يخشى معه الهلاك ووجد خمراً يباح له أن يشرب منها غير طالب لها راغب فيها، وغير مجاوز حد الضرورة وما تندفع به كما تقدم.

المال المحترم في نظر الشرع

المال الذي اعترف الشارع بِقِيمَتِه الذَّاتِيَّة يسمى مالاً مُتَقَـوَّماً ويبـاح الانتفاع به لكل طرائق الانتفاع المشروعة، وهـو محترم، ومصـون، ومن تعدى عليـه غرم وألزم بقيمته أو مثله، على حسب الأحوال والقواعد الشرعية، وتجب حمايتـه كما يأتي بيان ذلك في طرق المحافظة على الأموال بدفع المفاسد.

وهذه المالية للأشيـاء تثبت بتمول النـاس كلهم أو بعضهم. جاء في البحـر لابن نجيم «المالية إنما تثبت بتمول الناس كافّة، أو بتمول البعض، والتقـوم يثبت بها، وبإباحة الانتفاع به شرعاً فما يكون مباح الانتفاع بدون تمول النـاس لا يكون مالاً كَحَبَّةِ حِنطةٍ، وما يكـون مالاً بين النـاس، ولا يكونُ متقَـوماً، كـالخمر، وإذا عدم الأمران لم يثبت واحد منهما كالدم»[١٠].

يؤخذ من كلام ابن نجيم هذا أمور:

الأول: إن مالية الأشياء تعتبر باعتبار تمول جميع الناس أو باعتبار بعضهم، أما تمول فرد أو أفراد قلائل فلا عبرة به.

الثاني: أن الشيء إذا ثبتت ماليته لا تزول عنه إلّا بترك الناس كلهم له، فلو تـرك بعض الناس أشيـاء لأنها أصبحت غيـر صالحـة لانتفاعهم بهـا لكنهـا تصلح لانتفاع غيرهم كالثياب القديمة ونحوها فإن اسم المال لا يزول عنها مـا دام إمكان الحيازة والانتفاع بها قائماً بالنسبة لبعض الناس.

---

(١٠) انـظر البحـر لابن نجيم والملكيـة ونـظريـة العقـد ٤٥ المدخـل في التعريف بالفقه الإسـلامي لمصـطفى شلبي ٢٣٧ والمعاملات الشرعية المالية لأحمد إبراهيم ص ٧.

ثالثاً: إن المالية تلازم المتقوم فحيثما كان تقوم فلا بدَّ أن تصحبه مالية، وقد تكون المالية من غير أن يثبت تقوم، وحينئذ يكون مالاً لا يعترف الشارع له بقيمة ذاتية، ولا يضفي عليه قيمة شرعية، والمال غير المتقوم: مال في عرف مستحليه فقط، ولكنه غير مال في نظر الشرع، لأنه سلب احترامه وقيمته.

والمال المتقوم: هو الذي يكون له قيمة مطلقة يضمنها متلفه عند الاعتداء عليه، والتعبير بالمَتَقَوَّم: هو ما دَأب عليه الحنفية في كتبهم[11] أما الأئمة الثلاثة[12] فيعبرون: بالمال المحترم أو المنتفع به، وأهل الظاهر يقولون: مال له قيمة ومال لا قيمة له[13]. أما الشيعة[14] فيقولون مال يجوز للمسلم تملكه، ولا يكون كذلك إلّا إذا كان محترماً.

الأمر الرابع: إن حماية الأموال التي شرعها الله لها من الاعتداء تتوقف على ثبوت احترام الشارع لمالية الشيء المعتبر مالاً، أما الذي لا يحظى باحترام الشارع فلا يضفي عليه حمايته كما لو تملك المسلم خمراً أو خنزيراً فاعتدى عليه غيره بالإتلاف، فلا ضمان عليه في حكم الشرع. لأنه لا يستحق الحماية، لإهدار الشرع لماليته بالنسبة للمسلم.

مالية المنافع والحقوق

الأشياء التي ينتفع بها الإنسان على ثلاثة أنواع:

النوع الأول: الأعيان، وهي الأشياء المادية التي لها مادة وجرم، **والثانية**: وهي الفائدة المقصودة من الأشياء كسكنى الدّار وركوب الدّابّة، ولبس الثوب وما شاكل ذلك، **والثالثة**: الحقوق وهي كل مصلحة تثبت للإنسان باعتبار الشارع، وهي قد تكون متعلقة بمال كحق الشرب، والمرور، والتَعلّي، وقد لا تكون متعلقة بمال كحق الحضانة للأم على الصغير، وحق الزوج على زوجته.

---

(١١) انظر أحكام القرآن للجصاص ٢/٥١٨.
(١٢) انظر لباب اللباب ص ٣٩٣ وروضة الطالبين ٢/١٨٩، والمغني ٩/١١١.
(١٣) انظر المحلى ١١/٣٣٤.
(١٤) انظر التاج المذهب ٤/٣٦٥ شرائع الإسلام ٢/٢٥٥.

والحق في عرف الفقهاء: ما ثبت لإنسان بمقتضى الشرع من أجل صالحه، ولذا يطلقونه على كل عين أو مصلحة تكون له بمقتضى الشرع سلطة المطالبة بها أو منها من غيره أو بذلها، أو التنازل عنها، فيطلق على الأعيان المملوكة، ويطلق على الملك نفسه، وعلى المنافع والمصالح وهذا إطلاق عام، وقد يطلق في مقابلة الأعيان ويراد به حينئذ المصالح الاعتبارية الشرعية التي لا وجود لها إلّا باعتبار الشارع، وفرضه[١٥].

وقد اتفق الفقهاء على أن الأعيان أموال إذا أمكن حيازتها والانتفاع بها، كما اتفقوا على أن الحقوق المتعلقة بغير المال كحق الحضانة، وحق الولاية على القاصر ليست بمال واختلفوا في الحقوق المتعلقة بالمال، والمنافع، وهي الأعراض المقابلة للأعيان كحق السكنى والركوب ولبس الثوب.

فذهب الحنفية إلى أنها ليست بمال لعدم إمكان حيازتها بذاتها، لأنها معدومة وإذا وجدت تفنى شيئاً فشيئاً وذهب غيرهم إلى أنها أموال لإمكان حيازتها بحيازة أصلها، ولأنها المقصودة من الأعيان، ولولاها ما طلبت، لأن الطبع يميل إليها. وهذا الرأي أوجه من سابقه لاتفاقه مع العرف العام في المعاملات المالية، لأن العرف العام في الأسواق، والمعاملات المالية يجعل المنافع أموالاً، لأنه أجاز أن تكون مهراً في الزواج. والمالية معتبرة في الزوج لقوله تعالى: **﴿وأحل لكم ما وراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم محصنين غير مُسَافِحِين﴾**[١٦] فاتفاق الفقهاء على أن تكون المنفعة مهراً دليل على اعتبارها مالاً[١٧].

ويرى الزنجاني: أن إطلاق لفظ المال على المنافع أحق منه على العين إذ الأشياء لا تسمى مالاً إلّا لاشتمالها على المنافع ولذلك لا يصح بيعها بدونها[١٨].

وأنكر أصحاب أبي حنيفة رضي الله عنه كون المنافع في أنفسها أموالاً

---

(١٥) انظر المدخل في تعريف الفقه لمحمد مصطفى شلبي ٢٣٨.

(١٦) سورة النساء آية: ٢٤.

(١٧) انظر تخريج الفروع على الأصول ١١٠ وما بعدها.

(١٨) المصدر السابق ص ١١١.

قائمة بالأعيان، وقالوا إن حاصلها راجع إلى أفعال يحدثها الشخص المنتفع في الأعيان بحسب ارتباط المقصود بها، فيستحيل إتلافها، فإن تلك الأفعال كما توجد تنتفي، والإتلاف: عبارة عن قطع البقاء وما لا بقاء له لا يتصور إتلافه غير أن الشرع نزلها منزلة الأعيان. في حق جواز العقد عليها رخصة فتعين الاقتصار عليها[١٩].

وقال غيرهم هذا مسلم إذا نظرنا إلى الحقائق وسلكنا طريق النظر. ولكن الأحكام الشرعية غير مبنية على الحقائق العقلية بل على الاعتقادات العرفية، والمعدوم الذي ذكروه مال عرفاً، وشرعاً، وحكم الشرع والعرف غالب في الأحكام، والشرع قد حكم بكون المنفعة موجودة مقابلة بالأجرة في عقد الاجارة، وأثبتت الإجارة أحكام المعاوضات المحصنة وأثبت للمنفعة حكم المال، والعرف يقضي بأن من أثبت يده على دار وسكنها مدة أنه يفوت منافعها[٢٠].

ما ينشأ عن هذا الخلاف

لقد نشأ عن هذا الخلاف أمور: اختلفت أحكامها عند الفريقين بناء على ذلك الاختلاف في مالية المنافع.

الأول: ان زوائد المغصوب مغصوبة ومضمونة عند غير الحنفية، سواء أكانت متصلة أم منفصلة، موجودة كانت عند الغصب أو طارئة. لوجود حقيقة الغصب فيها، وهو إثبات اليد.

وأما عند الحنفية فلا تضمن زيادة الغصب إلّا عند منع المالك منها، وقبل ذلك هي أمانة، وقد كان الحكم عاماً عند متقدمي الحنفية وهو عدم الضمان، ولكن المتأخرين منهم أفتوا بالتضمين، في منفعة العين الموقوفة، والمملوكة ليتيم، أو شيئاً مُعْدّاً للاستغلال والباعث لهم على هذه الفتوى هو فساد الناس وضعف سلطان الدِّين على النفوس[٢١].

---

(١٩) المصدر السابق ص ١١١.
(٢٠) انظر المصدر السابق ص ١١١.
(٢١) انظر المدخل في تعريف الفقه لمصطفى شلبي ص ٢٣٩.

الثاني: أن الشخص إذا استأجر دَاراً مدة معينة ثم مات قبل انتهاء مدة الإجارة فعند الحنفية ينتهي العقد بموت المستأجر، لأن المنفعة ليست مالاً عندهم حتى تورث. غير الحنفية يقولون إن الورثة يحلون محل مورثهم حتى تنتهي مدة الإجارة(٢٢).

الثالث: أن المودع إذا تعدى في الوديعة ثم ترك التعدي لم يبرأ من الضمان عند غير الحنفية لثبوت يد العدوان، وأما عند الحنفية، فلا ضمان، فإن المضمن هو الإثبات والإزالة ولم توجد الإزالة(٢٣).

ورأي غير الحنفية ـ وهم جمهور الفقهاء ـ أولى بالاعتبار لأنه يتمشى مع القواعد الشرعية والمعاملات العرفية، ولأن المنافع هي المقصودة بالذَّات، وإذا كان رأي الجمهور هو الراجح في مفهوم المال، فإن لفظ المال يشمل الأعيان والمنافع، وبذلك تجب المحافظة على المنافع كوجوبها على الأعيان سواء بسواء.

المال وسيلة وليس غاية في ذاته

لقد قلنا في بداية المبحث: إن المال ضروري، وخلق لمصلحة الإنسان وقياماً لحياته ومعاشه، وقد وضع الله له التشريع الذي يكفل تحقيق المصالح المالية كسباً، وإنفاقاً وتصرفاً. ومن يحظى باتباع هذا التشريع ينال خيري الدنيا والآخرة، ومن يعرض عنه فإن له معيشة ضنكى، ويحشره الله يوم القيامة أعمى، ومن اتبع هذا التشريع في أحكامه، ومبادئه في كسب المال وإنفاقه على نفسه وعلى غيره كان المال وسيلة لمصالح الدين والدنيا، وكان مَمْدُوحاً عند الله وعند الناس، وإذا خرج بالمال عن أحكام الشارع ومبادئه فقد ضَلّ سواء السبيل، وكان المال وسيلة لشر وبيل على نفسه أو على غيره.

وإذا تصفحنا القرآن الكريم نجده تعرض لذكر المال في كثير من الآيات، وفي معظمها يوحي بذم المال صراحة أو إشارة، وجعل الغنى علة للطغيان في

(٢٢) انظر المدخل في تعريف الفقه ٢٤٠.

(٢٣) انظر تخريج الفروع على الأصول ص ١١٠.

قوله تعالى: ﴿كَلّا إن الإنسان ليَطْغَى، إن رآه استغنى﴾[٢٤].

فكيف نوفق بين ما جاء في ذمه وبين ما جاء في بيان أنه ضروري لحياة الناس؟

إذا أمعنا النظر في الآيات القرآنية التي تعرضت لذكر المال نلاحظ أمرين:

الأول: إن المال كشيء مخلوق لمصلحة الإنسان وقياماً لحياته، لم يرد في معرض الذم بل ورد في معرض الإنعام والامتنان كقوله تعالى: **﴿فلينظر الإنسان إلى طعامه إنا صببنا الماء صباً ثم شققنا الأرض شقاً، فأنبتنا فيها حَباً وعِنَباً وقَضْباً، وزَيْتُوناً ونَخْلاً، وحدائق غُلْباً، وفَاكِهة وأبّاً، مَتاعاً لكم ولأنعَامِكُم﴾**[٢٥]، فهذه الآية تلفت نظر الإنسان إلى نِعَم الله الجليلة التي أنعم بها عليه وهو في غفلة عنها، فجعل الله ذلك المذكور متاعاً للإنسان ولأنعامه وفي آية أخرى جعل الأنعام أيضاً مخلوقة لمصالح الإنسان ومنافعه فقال: **﴿والأنعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تأكلون، ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون. وتحمل أثقالكم إلى بلد لم تكونوا بالغيه إلّا بِشِقِّ الأنفس إن ربكم لرؤوف رحيم. والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة ويخلق ما لا تعلمون﴾**[٢٦].

فهذه الآية بينت مصالح الأنعام والخيل والبغال والحمير، وفي آية أعم من هاتين الآيتين قال تعالى: **﴿وسخر لكم ما في السماوات وما في الأرض جميعًا منه﴾**[٢٦م] وغير ذلك من الآيات التي تدل على إنعام الله على عباده بالأموال ومنافعها، فكل ما في الكون خلق لهذا الكائن المكرم.

الأمر الثاني: إن مناط الذم عند التحقيق نجده يرجع إلى مسلك الإنسان، وذلك لأنه إما أن ينحرف في علاقته بالمال سواء أكان كاسباً أو مالكاً، أو منفقاً، أو متصرفاً، وإما أن يجعل المال غاية في ذاته، وفي كِلا الحالين يناقض مقصود الشارع بمسلكه هذا.

---

(٢٤) سورة العلق الآيات: ٦ــ٧.
(٢٥) سورة عبس الآيات: ٢٤ــ٣٢.
(٢٦) سورة النحل الآيات: ٥ــ٨.
(٢٦م) سورة الجاثية آية: ٤٥.

فالقرآن يَذُمَّ الشُحَّ، والبُخْل، والإسْراف، والتَقْتِير، وكنز الأموال، وصرفها في غير موضعها، والحصول عليها بطريقة غير مشروعة، مثل التكسب بالربا، والتكاثر الذي يلهي الإنسان عن عواقب الأمور، فصير جميع المال عنده غاية، ومقصداً وهذا بخلاف قصد الشارع في المال لأنه جعله وسيلة لخيري الدنيا والآخرة.

فالمال مثله كمثل الحَيَّة ـ كما قال الإمام الغزالي ـ فيها سم وترياق وفوائده ترياقه، وغوائله سمومه، فمن عرف غوائله وفوائده أمكنه أن يحترز من شره ويستدر من خيره[٢٧].

ومصالح المال الدنيوية لا حاجة إلى بيانها وتوضيحها لأن معرفتها مشهورة، ومشتركة بين الناس جميعاً، ولولا ذلك لما تهالكوا على كسبه، والتنافس في الحصول عليه.

وأما مصالحه الأُخروية فتنحصر في ثلاثة أنواع

الأول: أن ينفقه على نفسه إما في عبادة أو في الاستعانة على عبادة. أما العبادة فكالحج، والجهاد، فإنه لا يتوصل إليهما إلّا بالمال، وهما من أهم القُرُبات، والفقير محروم من فضلهما وأما ما يقويه على العبادة فذلك هو المطعم والملبس والمسكن والمنكح، وضرورة المعيشة، فإن هذه الحاجات إذا لم تتيسر كان القلب مصروفاً، إلى تدبيرها فلا يتفرغ للدين، وما لا يتوصل إلى العبادة إلا به فهو عبادة، فأخذ الكفاية من الدنيا لأجل الاستعانة على الدين من المصالح الدينية، ولا يدخل في هذا التنعم والزيادة على الحاجة فإن ذلك من حظوظ الدنيا[٢٨].

والنوع الثاني: ما يصرفه على الناس وهو أربعة أقسام: الصدقة والمروءة، ووقاية العرض، وأجرة الاستخدام. أما الصدقة فإن ثوابها لا يخفى على أحد، وأما المروءة: فهي ما يصرفه من المال في الضِيافة، والهدايا، والإعانة ونحو ذلك

---

(٢٧) انظر احياء علوم الدين ٣/٢٠٤ ط صبيح.

(٢٨) انظر المصدر السابق ٣/٢٠٤.

وهذا من المصالح الدينية إذ به يكسب الإخوان والأصدقاء، وبه يكسب صفة السخاء وهو أيضاً مما يعظم الثواب.

وأما وقاية العرض يقصد بها بذل المال لدفع شر السفهاء والشعراء ونحوهم وقطع ألسنتهم فقد قال عليه الصلاة والسلام: «ما وقى به المرء عرضه كتب له به صدقة» وأيضاً فيه منع للمغتاب عن معصية الغيبة، واحترازاً عما يثور من كلامه من العداوة التي تحمل في المكافئة، والانتقام على مجاوزة حدود الشريعة، وأما الاستخدام فهو مهم، لأن من الأعمال التي يحتاج إليها الإنسان لتهيئة أسبابه كثيرة، ولو تولاها بنفسه ضاعت أوقاته، وتعذر عليه سلوك سبيل الآخرة بالفكر والذّكر الذي هو أعلى المقامات، ومن لا مال له، يفتقر إلى أن يتولى بنفسه خدمته من شراء الطعام وطحنه وكنس البيت ونحو ذلك.

الثالث: ما لا يصرفه إلى إنسان معين، ولكن يحصل به خير عام كبناء المساجد، والقناطر، والرباطات، والمستشفيات، وغير ذلك من أنواع الخيرات.

هذه هي جملة مصالح المال الدينية، وهي غير ما يتعلق بالحظوظ العاجلة: كالخلاص من ذل السؤال، وحقارة الفقر والوصول إلى العز والمجد بين الناس، وكثرة الإخوان والأصدقاء والوقَار والكرامة في القلوب، فكل ذلك ما يجلبه المال من المصالح الدنيوية.

أما آفات المال ومضاره فثلاثة أقسام أيضاً:

الأول: أن يجر إلى المعاصي، فإن الشهوات متفاضلة، والعجز قد يحول بين المرء والمعصية. والمال نوع من القدرة يحرك داعية المعاصي ونوازع الشهوة، وارتكاب الفجور، فإن اقتحم ما اشتهاه هلك وإن صبر وقع في شدة، إذ الصبر مع القدرة أشد، وفتنة السراء أعظم من فتنة الضراء[٢٩].

الثاني: إن المال يجر إلى التنعم في المباحات فَيَصِيرُ التَنَعُّم مألوفاً عنده، ومحبوباً لا يَصْبِر عنه ويجره البعض إلى البعض، فإذا اشتد أنس به، وربما لا يقدر على التوصل إليه بالكسب الحلال فيقتحم الشبهات، ويخوض المداهنة،

(٢٩) انظر المصدر السابق ٣/ ٢٠٤.

والكذب، والنفاق وسائر الأخلاق الرديئة. لينتظم له أمر دنياه، ويتيسر له تنعمه فإن من كثر ماله كثرت حاجته إلى الناس، فَلا بدَّ أن ينافقهم ويعصي الله في طلب رضاهم، فإن سلم الإنسان من الآفة الأولى وهي مباشرة الحظوظ فلا يسلم عن هذه أصلاً، ومن الحاجة إلى الخلق تثور العداوة، والصداقة، وينشأ عنه الحسد والحقد والرياء والكبر والكذب والنميمة والغيبة وسائر المعاصي التي تخص القلب واللِّسان، ولا يخلو عن التعدي أيضاً إلى سائر الجوارح، وكذلك ذلك يلزم من كسب المال والحَاجَةِ إلى حفظه وإصلاحه(٣٠).

والثالث: وهو النوع الذي لا ينفك عنه أحد، وهو أنه يلهيه اصلاح ماله عن ذكر الله وكل ما شغل العبد عن الله فهو خسران ولذلك أشار القرآن إلى هذا بقوله تعالى: **﴿ألهاكم التكاثر حتى زرتم المقابر﴾**(٣١) فكل صاحب مال سواء كان حرثاً أو عقاراً أو عيناً أو ماشية أو تجارة، مُتَحَركاً أو مَكْنُوزاً، فإنه يكون مشغولَ الفكر وقلبه مرهون به بحفظه وكسبه، فإذَنْ تِريَاقُ المال أخذ القوت منه وصرف الباقي في الخيرات، وما عدا ذلك سموم وآفات(٣٢).

وخلاصة القول إن المال ضَرُوري، وإنه خلق لمنافع الإنسان ومصالحه فهو وَسِيلة لتحقيق مطالب الدنيا والآخرة، ولا يذم لذاته بل يذم لمسلك الإنسان به، لأنه قابل لتحصيل عمل الخير به، أو الشر كذلك، وخير الناس من عرف فوائده وآفاته لأن ذلك يدعوه إلى اجتناب الآفات والمضار، ومن هنا نفهم السر في ذكر القرآن للمال في معرض الذم، وذكره له في معرض المدح. . . فالذم يرجع إلى فعل الإنسان في المال.

المبحث الثاني : حق الملك وبيان أسباب كسب الأموال

الحق في اللغة معناه: الأمر الثابت الموجود، وأطلقه الفقهاء على كل ما هو ثابت ثبوتاً شرعياً أي بحكم الشارع وإقراره. وكان له سبب ذلك حماية،

---

(٣٠) المصدر السابق ٣/٢٠٥ ومقدمة ابن خلدون ٣٢٧ ط الأزهر.

(٣١) سورة التكاثر الآيات: ١ ــ ٢.

(٣٢) الأحياء ٣/٢٠٥.

وعرفه الأستاذ على الخفيف بأنه ما ثبت بإقرار الشارع. واضفى عليه حمايته[٣٣].

وهو يشمل حق الاختصاص، وحق الانتفاع، ويطلق أيضاً على المصلحة مثل ولاية المال، وحضانة الصغير، فأطلق على المال عقاراً كان أو منقولاً، وعلى المصلحة مالية كانت أم أدبية، وأطلقوه على مرافق العقار كحق الشرب، وحق المسيل، وحق التعلّي لما في ذلك من معنى الاختصاص.

ومن الفقهاء من أطلق اسم الحق في مقابلة العين كالحنفية ولعل هذا يرجع إلى ما ذهبوا إليه من عدم مالية المنافع كما تقدم بيانه لأنهم يقولون: ما ليس عيناً ليس بمال لأنه ليس له قيام مستقل وإنما يتميز، ويتعين بإضافته إلى غيره، واختصاصه به. وعلى هذا الأساس جرى استعمال الحق عندهم في آثار العقود، فقالوا حقوق العقد، ولا يريدون بذلك إلّا آثاره من مصالح تضاف إلى طرفيه لاستحقاقهما لها شرعاً[٣٤].

أما الحق عند رجال الفقه الوضعي فمعناه يختلف باختلاف النظر إليه، فمن نظر إلى موضوعه عرَّفه: بأنه مصلحة ذات قيمة مالية يحميها القانون لصاحبها، ومن نظر إلى صاحبه عرَّفه: بأنه قُدْرةٌ أو سُلْطَةٌ خولها القانون لشخص من الأشخاص في نطاق معين معلوم ومن راعى النظرين عَرَّفه: بأنه رابطة قانونية تجعل لشخص على سبيل الانفراد والاستئثار ولاية التسلط على شيء أو المطالبة بأداء معين من شخص آخر. وبمعنى آخر هو الصلة التي تكون بين طرفين منطوية على مصلحة ليحميها القانون[٣٥].

والشرع الإسلامي لا يمنع من تعريف الحق بأنه مصلحة ذات قيمة مالية يحميها القانون بل ينطبق هذا التعريف على عديد من الحقوق والمصالح المتقومة في الشريعة، والتي يحميها لصاحبها وتسمى حقاً عندهم أيضاً كحق المستأجر

---

(٣٣) انظر كتاب الملكية للشيخ علي الخفيف ص ٢.

(٣٤) انظر المصدر السابق.

(٣٥) انظر الوجيز في الدراسات القانونية لمحمد جمال الدين زكي ١٤٦، وحق الملكية للدكتور محمد علي عرفة ط ثانية فقرة/٣، والملكية للأستاذ الشيخ علي الخفيف ٣، والأموال للأستاذ عبد السلام ذهني ٢ ـ ٣.

في الانتفاع بالعين المستأجرة وحق المال في الانتفاع بما يملك، وحق الموصي له في الانتفاع بالموصي به وغير ذلك من الحقوق.

وكذلك تعريفه بأنه رابطة قانونية، أو تعريفه بأنه صلة بين طرفين تنطوي على مصلحة يحميها الشارع، فهذا فيه إشارة إلى معنى الحق ومصدره.

والرابطة التي تنشأ عنها الحقوق هي موضوع دراسة الشريعة والقانون، ومن هذا يثبت أن الحق بالمعنى الذي ذهب إليه الفقه الوضعي لم يخرج عن إطلاقات الحق، واستعمالاته في الفقه الإسلامي. وليس هناك فرق بين الفقهين في هذا سوى أن الفقه الوضعي قد قصر استعمال الحق في مجال الالتزام على هذا المعنى الذي يدل على اعتباره مالا اصطلاحا منه فيه بينما الفقه الإسلامي لم يكن له هذا الاصطلاح، واعتمد في استعمال اسم الحق ووضعه اللغوي، ودلالته العامة التي تقدم ذكرها فكان الفقه الإسلامي أعم منه في الفقه الوضعي.

ورجال الفقه الوضعي لا يعتبرون الحق بالمعنى القانوني إلَّا إذَا وجد أكثر من شخص واحد أي شخصين فأكثر يتنازعان هذا الحق، فالمزاحمة والحق متلازمان في نظرهم، فلا منازعة، ولا مزاحمة إلَّا عند وجود الحق، ولا حق إلّا عند وجود المنازعة الواقعة فعلياً أو محتملاً وقوعها فيما بعد من الشخص الموجود وغير المنازع والذي يمكن أن ينازع فيما بعد(٣٦).

والحقوق المالية عند رجال الفقه الوضعي تنقسم إلى حقوق عينية وحقوق شخصية، وحقوق معنوية، فالحقوق الشخصية هي الالتزامات التي تقوم بين الأفراد، والحق الشخصي بحسب طبيعته: سلطة أو ولاية تثبت لشخص على شخص آخر ويسمى صاحبها بالدائن، ويسمى الشخص الآخر بالمدين.

أما الحقوق المعنوية: فهي تنصب على أشياء معنوية لا تدرك بحاسة من الحواس، وإنما تدرك بالعقل والفكر كالأفكار والاختراعات، ولذا كان الحق المعنوي سلطة على شيء غير مادي هو ثمرة فكر صاحبه أو خياله، أو نشاطه كحق المؤلف فيما ابتدعه من أفكار عِلْمِيَّة، وحق المخترع في مخترعاته

---

(٣٦) انظر الأموال لعبد السلام ذهني ٢ - ٣.

الصناعية، وهذا الحق يعد فرعاً خاصاً من الملكية[٣٧].

أما الحقوق العينية، فهي تلك الحقوق التي تنصب على شيء معين بالذات، سواء أكان أصيلاً كحق الملكية أو تبعياً كالحق المتعلق بالشيء المرهون. والحق العيني: هو سلطة مباشرة لشخص على شيء مادي معين تخول له الاستئثار بقيمة مالية فيه. فالشيء محل الحق العيني، وسلطته على هذا الشيء مباشرة في مواجهة الكافة، فلا يوجد وسيطة بين صاحب الحق العيني، والشيء الذي يرد عليه هذا الحق[٣٨].

ومن خصائص الحق العيني عندهم حق التَّتَبُّع، وحق الأولية. والفقه الإسلامي يعرف هاتين الخاصتين لبعض الحقوق فيعطي مالك العين في أن يتتبعها حيث تُوجَد، وفي يَدِ أي حائز وذلك لتعلق حقه بها وهو ملكه لها فيدعيها، ويخاصم كل من له يد عليها، ويطالب بتسليمها إليه. أما الدائن فليس يتعلق دينه إلاَّ بِذمَّة مدينه، ومن ثم لم يكن له أن يتتبع عيناً لمدينه أخرجها من يده إلى يَدِ شخص آخر بعقد تملّك إذ ليس لحقه تعلق بها، وكذلك للمرتهن في الفقه الإسلامي حق الأولية بالنسبة للدائنين الآخرين بالعين المرهونة.

أما الملك فمعناه في اللُّغَةِ: احتواء الشيء مع القُدرة على الاستبداد به[٣٩] وقد عرَّفه الفقهاء بتعريفات كثيرة تتقارب في المقصود منها، وإن اختلفت عباراتهم. فعرفه كمال الدين ابن الهمام في فتح القدير «بأنه المقدرة الشرعية على التصرف ابتداء إلاَّ لمانع»[٤٠]. وعرفه المقدسي في الحاوي «بأنه الاختصاص الحاجز» ومعناه أن الملك هو الاختصاص بالشيء المانع لغيره من الانتفاع به، أو التصرف فيه إلا عن طريق المالك وبسببه. وقد أخذ الأستاذ الشيخ أبو زهرة من مجموع التعريفين تعريفاً واحداً ليكون جامعاً ومانِعاً. فقال «الملك هو الاختصاص بالأشياء الحاجز للغير عنها شرعاً الذي به تكون القدرة على التصرف

---

(٣٧) انظر المصدر السابق ص ٣٧ والوجيز في مقدمة الدراسات القانونية ١٤٥.

(٣٨) انظر المصدرين السابقين ص ٧١، وص ١٤٦ والملكية للأستاذ علي الخفيف ١٢ ـ ١٥.

(٣٩) انظر القاموس المحيط مادة ملك ج ٣/ ٣٢٠.

(٤٠) فتح القدير في أول باب البيع.

في الأشياء ابتِداءً إلا لمانع يتعلق بأهلية الشخص[٤١].

وعرفه صدر الشريعة في شرح الوقاية: بأنه اتصال شرعي بين الإنسان والشيء يطلق تصرفه فيه، ويمنع من تصرف غيره فيه[٤٢].

وعرفه القرافي: بأنه حكم شرعي مقدر في العين أو في المنفعة يقتضي تمكين من يضاف إليه من انتفاعه بالشيء، وأخذ العوض عنه[٤٣].

القرافي يجعل الملك معنى مقدراً في العين أو في المنفعة، وذلك بتقدير الشرع، وبمقتضى إضافة ذلك الشيء إلى الإنسان يخول له الانتفاع به، والتصرف فيه وأخذ العوض عنه.

ويؤخذ من تلك التعريفات المتقدمة أمور:

الأول: إن الملك لا يثبت إلَّا بإثبات الشارع، وتقديره وهذا أمر متفق عليه بين جميع فقهاء الشريعة، لأن جميع هذه التعريفات تصف الملك بأنه حكم شرعي أو وصف شرعي أو قدرة شرعية، وأساس ذلك ما يراه الفقهاء من أن الحقوق كلها ـ ومنها حق الملك ـ حقوقاً شرعية أثبتها الشارع لأربابها. فالحق ليس ناشئاً عن طبائع الأشياء ولكنه ناشىء عن إذن الشارع. وجعله السبب منتجاً لمسببه شرعاً.

الثاني: إن هذه التعريفات مهما اختلفت عباراتها فإنها كلها ترمي إلى معنى واحد، وهو أن الملك هو العلاقة التي أقرها الشارع بين الإنسان والمال، وجعله مختصاً به، بحيث يمكن من الانتفاع به بكل الطرق السائغة له شرعاً وفي الحدود التي بينها الشرع الحكيم.

الثالث: إن هذه العلاقة تثبت مدة بقاء الشيء ما لم يخرج من ملكه عن تصرف شرعي، ويرى الأستاذ علي الخفيف: أن في وصف الملك بهذه الصفات المتقدمة «صفة شرعية حكم شرعي، قدرة شرعية» ما يجعل الملك صالحاً،

---

(٤١) انظر الملكية ونظرية العقد في الفقه الإسلامي ٦١ ـ ٦٢.

(٤٢) الوقاية لصدر الشريعة.

(٤٣) انظر الفروق للقرافي: الفرق ١٨٠ ج ٢٠٨/٣ وتهذيبه فرق ١٨٠ ج ٢٣٢/٣.

ومهيئاً لأن يقيد بما تقضي به الأحكام والدلائل الشرعية، من القيود، فيقيد بما يقتضيه الاستحسان، والقياس، والعرف والمصلحة، لأنه منحة أو حق صدره الشارع من شرعه وقد شرعه لمصلحة الناس ومصدراً لمعيشة راضية يتمتعون بخيراتها، ويتمتعون بثمراتها، ذلك ما يؤيد ما انتهى إليه علماء الاجتماع والاقتصاد في هذا العصر من أن الملك وظيفة اجتماعية يقوم بها أحد أفراد الأمة. لاحقاً ذاتياً لصاحبه، له فيه التصرف المطلق والانتفاع المطلق[٤٤].

قابلية الأموال للملك والتمليك

الأموال بطبيعتها قَابِلة للملك والتمليك غير أنه قد يعرض لبعض الأموال ما يجعلها مخصصة للنفع العام كالأماكن المعدة لحفظ البلاد، وحمايتها، كالقلاع والحصون والمعدات الحربية العامة، ومنها الطرقات العامة، والقناطر، والجسور المعدّة لاجتياز عامة الناس. وهذا النوع من الأموال لا يقبل التمليك بحال من الأحوال ما دام مخصصاً لمنفعة الكافة فإن زالت عنها تلك الصفة عادت إلى حالتها الأصلية، وهي قابليتها للملك والتمليك.

وهناك نوع آخر من الأموال لا يقبل التمليك في معظم الأحوال وقد يقبله عند وجود مسوغ شرعي من ضرورة ملحة للتملك أو حاجة ماسة دافعة إليه أو مصلحة راجحة، وتلك الأموال هي العقارات الموقوفة، وأموال بيت المال[٤٥].

موقف الإسلام من الملكية الخاصة

اختلفت النظم الإنسانية فيما يتعلق باتصال الملكية بالفرد أو بالجماعة ففي معظم الشعوب البدائية أمم العصور القديمة كان النظام السائد هو نظام الملكية الجماعية أي ملكية الأسرة والعشيرة أو القبيلة للأرض، والمساكن، والأنعام، وما إلى ذلك ملكية شائعة، مع بعض مظاهر قليلة العدد تافهة الأهمية من نظام

(٤٤) انظر الملكية ص ١٩.

(٤٥) انظر الفروق للقرافي، ومرشد الحيران، والمعاملات للشيخ أحمد إبراهيم.

الملكية الفردية، ثم ساد فيما بعد نظام الملكية الفردية[٤٦]، فالملكية الجماعية، الفردية وجدتا، ولكن ثار جدل بين علماء الاقتصاد، والاجتماع في أيتهما أسبق إلى الوجود، وهذا النِزاع لا يعنينا. والذي يعنينا هو موقف الإسلام من الملكية الخاصة.

لم تكن الملكية الفردية أو الملكية الخاصة بِدْعاً في الإسلام بل كانت مصاحبة لوجود الإنسان. وكل الشعوب والأمم السابقة عرفت نظام الملكية الخاصة، مثل بني إسرائيل والرومان، واليونان، والعرب قبل الإسلام وغير ذلك من الأرض[٤٧] ولعل السبب في هذا الاتفاق أن الملكية لها علاقة قوية بِفِطْرةِ الإنسان وغرائزه، وميوله.

وعندما جاء الإسلام أقر الملكية الفردية، ولكنه أعطى نظام التملك مفهوماً خاصاً، وهو مفهوم الخلافة، وأضفى عليها طابع الوكالة التي تجعل من المالك قيِّماً على الثروة، ووكيلاً من قبل الله تعالى الذي يملك الكون، وجميع ما يضم من ثروات. وهذا التصور لجوهر الملكية متى تركز وسيطر على ذِهْنِيَة المالك المسلم أصبح قوة موجهة في مجال السلوك، وقَيداً صارماً يفرض على المالك التزام فرائض الله، وحدوده المرسومة في سياسة المال، كما يلتزم الوكيل الخليفة دَائِماً بإرادَةِ الموكل، والمستخلف[٤٨].

وإذا كانت ملكية المال: هي محور النشاط الاقتصادي في كل أمة وفي كل جماعة، كان لزاماً على الإسلام، وهو خاتم الأديان، والرسالات أن تمتد ظلال تعاليمه الاقتصادية إلى تنظيم ملكية المال، وتنظيم وسائل كسبه، وتنميته، وانفاقه، لأنه جاء بعد انحراف اليهودية نحو المادة، وانحراف المسيحية نحو الروح. فَلا بُدَّ له من اصلاح هذا الانحراف بربط القِيَم المادية بالقِيم الروحية، والأخلاقية.

---

(٤٦) انظر. قصة الملكية في العالم للدكتور علي عبد الواحد وافي والدكتور حسن شحاته سعفان. ص ٣.

(٤٧) انظر المصدر السابق.

(٤٨) انظر اقتصادنا لمحمد باقر الصدر ٢/ ٤٩٧.

فمفهوم الخلافة موجّه ومحرك كقوة فعّالة في الحياة الاقتصادية والاجتماعية، وعندما يتكيف المسلم بهذه التعاليم الخلقية نفسياً وروحياً تتحدد مشاعره، ويتوجه نشاطه وفقاً لها.

وفي سبيل غرس هذا المبدأ في نفوس المؤمنين سلك الإسلام مسالك عديدة:

الأول: اشعار الناس بأن المال مال الله، لأنه مالك لجميع ما في الكون، فقال تعالى: ﴿**له ما في السموات، وما في الأرض، وما بينهما وما تحت الثرى**﴾[٤٩] فهذه ملكية إحاطة وشمُول، وفي هذا المعنى وردت آيات تفوق الحصر.

الثاني: اشعارهم بأنه سخَّر هذا المال وكل ما في الكون لمصلحتهم ومنافعهم، منّة منه عليهم فقال تعالى: ﴿**الله الذي سخَّر لكم البحر لِتَجْرِيَ الفُلك فيه بأمره ولِتَبْتَغُوا من فضله ولعلكم تشكرون**﴾[٥٠] وقال: ﴿**وسخَّر لكم ما في السماوات وما في الأرض**﴾[٥١].

وغير ذلك من الآيات الواردة في هذا المعنى، فهذه توحي بأن الله يمن عليهم في كتابه بالمآكل، والمشارب، والملابس والمناكح ونحو ذلك فذكر امتنانه على عباده بالضروريات والحاجيات والتحسينات، وذلك كثير في القرآن.

الثالث: بعد إضافة الملكية الحقيقية إليه أعلنهم بأنهم قد صاروا خلفاء له بجعله إياهم، فقال: ﴿**هو الذي جعلكم خلائف في الأرض، فمن كفر فعليه كفره، ولا يزيد الكافرين كفرهم عند ربهم إلَّا مقتاً**﴾[٥٢] فالله مانح الخلافة لعبادة، ولو شاء لانتزعها منهم كما قال تعالى: ﴿**إن يشأ يذهبكم ويستخلف من بعدكم ما يشاء كما أنشأكم من ذرية قوم آخرين**﴾[٥٣] وطبيعة الخلافة تفرض

---

(٤٩) سورة طه آية: ٦.
(٥٠) سورة الجاثية آية: ١٢.
(٥١) سورة الجاثية آية: ١٣.
(٥٢) سورة فاطر آية: ٣٩.
(٥٣) سورة الأنعام آية: ١٣٣.

على الإنسان أن يتلقى تعليماته بشأن أخذ المال والتصرف فيه ممن منحه تلك الخلافة، وقد قال الله تعالى: ﴿**آمنوا بالله ورسوله وانفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه، فالذين آمنوا منكم وأنفقوا لهم أجر كبير**﴾[٥٤] وقال: ﴿**وآتوهم من مال الله الذي آتاكم**﴾[٥٥].

ومن لوازم هذه الخلافة أن يكون الإنسان مسؤولاً بين يدي من استخلفه، خاضعاً لرقابته في جميع تصرفاته وأعماله وفي هذا قال الله تعالى: ﴿**ثم جعلناكم خلائف في الأرض من بعدهم لننظر كيف تعملون**﴾[٥٦].

وعلى هذا الأساس يَسْتَشْعِر الفرد والجماعة المسؤولية في تصرفاتهم المالية أمام الله، لأنه المالك الحقيقي لجميع الأموال، وقد أمر الجماعة أن تحجر على الفرد إذا لم يكن أهلاً للتصرف الحكيم في ماله لِصِغَرٍ أو سَفَهٍ، وأن تمنعه من التصرف في ماله بشكل يؤدي إلى ضرر بليغ بسواه، أو يجعل ماله وسيلة للفساد والإفساد.

الرابع: تَجْرِيد الملكية من كل الامتيازات المعنوية التي اقترنت بوجودها على مّر الزمن، ولا يرضى للمسلم أن ينظر إليها بوضعها مقياساً للاحترام والتقدير في المجتمع الإسلامي، ولا أن يقرنها بنوع من القيمة الاجتماعية في العلاقات المتبادلة. فقال تعالى: ﴿**إن أكرمكم عند الله أتقاكم**﴾[٥٧] ولا مقياس بعد التقوى عند الله، وعند المؤمنين به حقاً.

الخامس: محاربة الغائية: لقد سبق أن قلنا: المال ليس غَايَة في ذَاتِه بل وسيلة لتحقيق مصالح الدنيا والآخرة للإنسان، فالإسلام يحارب كونه غاية في ذاته، وقد قال ﷺ: «ليس لك من مالك إلّا ما أكلت فأفنيت، ولبست فأبليت، وتصدقت فأبقيت» وقال: «يقول العبد مالي مالي وإنما له من ماله ما أكل فأفنى،

---

(٥٤) سورة الحديد آية: ٧.

(٥٥) سورة النور آية: ٣٣.

(٥٦) سورة يونس آية: ١٤.

(٥٧) سورة الحجرات آية: ١٣.

أو لبس فأبلى أو أعطى فأقنى، وما سوى ذلك فهو ذاهب وتاركه للناس» وقال الله تعالى: ﴿**ألهاكم التكاثر حتى زرتم المقابر**﴾[٥٨].

وقَدْ حَثَّ الله على الإنفاق في سبيلة وجعل الإنفاق بمثابة القرض لله، فقال: ﴿**وما تنفقوا من خير يوف إليكم، وأنتم لا تظلمون**﴾[٥٩] وقال: ﴿**وما تقدموا لأنفسكم من خير تجدوه عند الله**﴾[٦٠] وقال: ﴿**مَن ذا الذي يقرض اللّهَ قرضاً حسناً فيضاعفه له وله أجر كريم**﴾[٦١] وغير ذلك من الآيات التي جاءت في بيان فضل الانفاق والحث عليه.

وبهذا المسلك الحكيم والأسلوب السليم أعاد الإسلام الملكية إلى وضعها الطبيعي، وجعلها في الإطار المهذب بعيدة عن الانحرافات بالمال عن مقاصده الأصلية التي خلق من أجلها، فجعل الملكية في نسبة مزدوجة إلى الله تارة وإلى الإنسان تارة أخرى، والنسبة الأولى حقيقية والثانية إضافية.

المقاصد الشرعية من هذا الازدواج في نسبة الملكية

المقصد الأول: هو أن إضافة ملكية المال إلى الخالق جل وعلا فيه ضمان وجداني لتوجيه المال إلى نفع عباده الذي خلق لأجله، وأن إضافة ملكية المال إلى البشر ضمان يماثله في توجيه المالك إلى الانتفاع بما يملكه من مال في الحدود التي رسمها الله، فهذه الإضافة لم يقصد بها إلاَّ تمليك الانتفاع بالمال، بكل ما يقتضيه هذا الانتفاع، من حق التصرف وحق الاستهلاك، وحق التنمية، ولا يملك فيه حق التحريق أو الاغراق. والقاعدة أن الإضافة يكفي فيها أدنى الأسباب، وقد أضاف القرآن أموال السفهاء إلى أوليائهم في قوله تعالى: ﴿**ولا تؤتوا السفهاء أموالكم**﴾[٦١م] لا لأنهم مالكوها بل لأن لهم حق التصرف فيها[٦٢].

---

(٥٨) سورة التكاثر الآيات: ١ــ٢.
(٥٩) سورة البقرة آية: ٢٧٢.
(٦٠) سورة المزمل آية: ٢٠.
(٦١) سورة الحديد آية: ١١.
(٦١م) سورة النساء آية: ٥.
(٦٢) انظر الفروق ج ١/ ٤٠
واقتصادنا ٢/ ٥٠٢ و٥٠٣.

وقال الفخر الرازي يكفي لحسن الإضافة أدنى سبب[٦٣].

المقصد الثاني: أن تكون مسؤولية البشر عن المال الذي سخره الله لهم، وأودعه بين أيديهم مسؤولية شائعة غير محددة، فعمد الشارع إلى إقرار الملكية الخاصة بعد غرس معنى الخلافة، ليسأل كل فرد في الحصة التي بين يديه من مال الله الذي آتاه عن حق الجماعة فيها. ﴿**وكل نفس بما كسبت رهينة**﴾[٦٤] ﴿**وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه**﴾[٦٥] وولي الأمر مسؤول عن حق الجماعة فيما خص الأفراد من هذا المال.

المقصد الثالث: تلبية فطرة الإنسان التي تتوق إلى التملك وحب المال حباً جماً. فكان لا بد للإسلام أن يقضي بربط بعض المال بآحاد الناس حتى تنطلق غريزتهم من كبت الحرمان، وبذلك يندفع نشاطهم إلى استثمار المال الذي في حوزتهم، وتنميته، وفي ذلك نفع مشترك للجميع أفراداً وجماعة وتقرير حق الملكية الفردية يحقق العدالة بين الجهد والجزاء فوق مسايرته للفطرة، ويتفق مع مصلحة الجماعة بإغراء الفرد على بذل أقصى جهده لتنمية الحياة، وبهذا الإقرار المهذب قضى الإسلام على شح الرأسمالية الغربية، وأحقاد الشيوعية الشرقية، فطَهَّر النفوس والقلوب بهذا المسلك الحكيم، وبذلك جعل المسلمين الأوائل يتنافسون في كسب الأموال لإنفاقها في أوجه الخير تقرباً إلى الله وحباً في مرضاته.

وخلاصة القول فيما تقدم: إن ملكية الله للمال هي الملكية الأصلية، وملكية البشر للمال هي الملكية الاعتبارية ولا تناقض بين النسبتين فالشارع في نطاق المعنى يعترف بملكية المال لآحاد الناس، ويعترف بحق المالك في الانتفاع بملكه، والتصرف فيه مدى الحياة وبعد مماته، وكل ذلك في حدود الأحكام، والمبادىء الشرعية التي تأبى الضرر، والأضرار.

---

(٦٣) انظر تفسير الفخر الرازي ١٤٣/٣.
(٦٤) سورة المدثر آية: ٣٨.
(٦٥) سورة الإسراء آية: ١٣.

ويوفر الشارع له الحماية الكافية من اعتداء الغير على ملكه، أو من اعتداء السلطة العامة عليه، إلا بحق الإسلام وإذا أرادت الدولة التدخل لمصلحة الجماعة بنزع ملكية المال منه، فعليها أن تؤدي عن ملكه تعويضاً عادلاً، ما لم يكن ضريبة للدفاع عن الإسلام أو مصلحة ضرورية للأمة.

وبهذا يختلف موقف الإسلام من الملكية الخاصة عن المذهب الشيوعي الذي لا يعترف بالملكية الخاصة لمصادر الإنتاج وبذلك يقضي هذا المذهب على نَوازِع الفِطرة، وحَوَافِز العمل، مع أن ذلك من أهم بواعث النشاط الاقتصادي، ويختلف أيضاً عن النظام الرأسمالي الغربي حيث يكون فيه للمالك السلطان المطلق فيما يملك بغير قيود. وأخيراً بعد تفشي المظالم، أعطوا الدولة حق التدخل في نطاق محدود، وليست هناك قيم أخلاقية تضبط نشاط صاحب الملك وتوجه سلوكه.

أسباب الحصول على الأموال

حاجة الإنسان إلى ما يقوته ويمونه في حالاته وأطواره تدعوه إلى البحث عن الرزق، والسعي في كسبه وتحصله. والكسب: هو قيمة الأعمال البشرية، وهو يكون بالسعي في الاغتناء، والقصد إلى التحصيل.

وأسباب حصول الأعمال تأتي من جهتين. إحداهما من طريق القصد والطلب، والثانية من طريق المصادفة والعرض.

فأما ما كان من طريق المصادفة والعرض فهو كمثل المواريث عن الآباء والأقارب، والعرب تسميه المال التِّليد، ويطلق عليه الفقهاء: خلافة الشخص لغيره في الملكية ومنه الوصية. فإن الملك يصل إلى الوارث، والموصي له بالخلافة عن المورث والموصي إذ لا يملكان إلا من بعد وفاته، ووفاته تعتبر شرطاً للملكية عنه، ولذا لا يحتاج دخول الميراث في ملك الوارث إلى قبول منه، وكذلك الوصية لا تحتاج إلى قبول بل الشرط عدم الردّ فيها، ولكن الميراث يدخل في ملك الوارث جبراً عنه من غير اختياره وإرادته[٦٦]. ومن هذا النوع

(٦٦) انظر الإشارة في محاسن التجارة ٣٨ ـ ٣٩ ومقدمة ابن خلدون ٣١٩.

الخبايا التي لم يبق لها أحد وتسمى الرِّكاز[٦٧].

وأما ما كان بطريق القصد والطلب فهو ينقسم إلى قسمين:

الأول: ما يؤخذ من يد الغير عن طريق المغالبة والاقتدار عليه على قانون متعارف ويسمى مغرماً وجباية، وهذا شأن الإمارة[٦٨] والشريعة الإسلامية وضعت مبادىء وأحكام للحاكم المسلم في سياسة المال. والشرع الإسلامي لا يبيح تملك المال وكسبه عن طريق القوة والغلبة إلّا في الجهاد مع الكفار فتكون الغنيمة مباحة التملك ولكن تعتبر تبعاً لمقصد الجهاد وأثراً من آثاره.

وقال ابن خلدون: «إن الإمارة ليست بمذهب طبيعي للمعاش»[٦٩] ويوافقه الشاطبي في هذا، لأنه يعتبر الامارة من المقاصد الأصلية التي لا حَظَّ فيها للمكلف، فلا يجوز لوالٍ أن يأخذ أجرةً ممن تولَّاهم على ولايته عليهم، ولا لقاضي أن يأخذ أجره من المقضي عليه أو له أجرة على قضائه، ولا لحاكم على حكمه، وكل ما شابه ذلك من الأمور العامة التي فيها للناس مصلحة عامة ومن أجل ذلك منعت الهَدَايَا والرَشَاوى، لأنها مفسدة عامة تضاد حكمة الشريعة في نصب الولايةِ. ولكن كما يجب على الوالي القيام بمصالح العامة فعلى العامة، القيام بوظائفه من بيوت أموالهم إن احتاج إلى ذلك[٧٠].

فيعطى للحاجة لا لقيامه بأعمال معينة لأن أعمال الولاية من الضروريات الأصلية التي لاحظ عاجل لمكلف فيها.

وأموال بيت المال ومالية الدولة العامة فقد وضع الشرع لها الأحكام، والمبادىء التي يهتدي بها الحكام في تحصيلها إما بهدي النص وإما بروح الشرع ومبادئه.

الثاني: ضروب الاحتيال في طلب الاكتساب، وهي على أربعة أقسام:

---

(٦٧) انظر المصدر السابق ٣٨ والأحكام السلطانية للماوردي ص ١٢٠ والأموال لأبي عبيد القاسم بن سلام ص ٤٦٩ ط مكتبة الكليات الأزهرية.

(٦٨) انظر مقدمة ابن خلدون ٣٢٠ والإشارة في محاسن التجارة ٣٨.

(٦٩) المقدمة ص ٣٢٢.

(٧٠) انظر الموافقات ١٧٨/٢ و١٨٣ ومقدمة ابن خلدون ٣٢٢.

الفلاحة، والصناعة، والتجارة، وتربية الحيوان. أما الصناعة فهي متأخرة عن الفلاحة، لأنها مركبة وعامية تصرف فيها الأفكار والأنظار ولهذا لا توجد غالباً إلّا في أهل الحضر الذي هو متأخر عن البدو.

وأما التجارة، وإن كانت طبيعية في الكسب. فالأكثر من طرقها، ومذاهبها إنما هي تحيلات في الحصول على ما بين القيمتين، في الشراء، والبيع لتحصل فائدة الكسب من تلك الفضلة، ولذلك أباح الشرع فيه المكايسة لما أنه من باب المقامرة، إلّا أنه ليس أخذاً لمال الغير مجاناً، فلهذا اختص بالمشروعية(٧١).

العمل هو عنصر أساسي في طلب الرزق

لأن الزراعة تحتاج إليه، والصناعة تحتاج إليه، واقتناص الصيد برميه من البر أو البحر، وتربية الحيوان الداجن باستخراج فضوله كاللبن من الأنعام، والحرير من الدود والعسل من النحل ونحو ذلك، والحرف من كتابة وتجارة وخياطة، وحياكة، ونحو ذلك تحتاج إلى العمل.

ولذا نجد الإسلام اهتم بالعمل وحث عليه في تحصيل مصالح الدنيا والآخرة، كما أنه رتب عليه جزاء الدنيا والآخرة.

فقال تعالى: ﴿**فامشوا في مناكبها وكُلُوا من رِزْقِه**﴾(٧٢) وجه الدلالة أنه رتب الأكل على المشي المأمور به وهو كناية عن العمل في سبيل الحصول على الرِّزق، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿**فإذا قضيت الصلاة، فانتشروا في الأرض، وابتغوا من فضل الله**﴾(٧٣)، وقال: ﴿**وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون**﴾(٧٤). يعني اعملوا لدنياكم وآخرتكم، ولأنفسكم وأمتكم، وحذف متعلق العمل يدل على العموم وأن خيري الدنيا والآخرة منوطان بالعمل وكون الله يرى أعمال عباده فيه إشارة إلى وجوب مراقبتهم له في أعمالهم، ويتذكرون أنه ناظر إليهم عليم بمقاصدهم ونياتهم، وهذا يجعل العامل يتبع حدود الشرع في

---

(٧١) مقدمة ابن خلدون ٣٢٢.
(٧٢) سورة الملك آية: ١٥.
(٧٣) سورة الجمعة آية: ١٠.
(٧٤) سورة التوبة آية: ١٠٥.

أعماله، ويخلص في اتقانها، وذلك من مصلحته، ومصلحة الجماعة والأمة التي يعيش بينها[٧٥].

وقال عليه الصلاة والسلام: «ما أكل أحد طعاماً قط خير من عمل يده» وقَبَّلَ رسول الله ﷺ يداً ورمت من كثرة العمل وقال: «تلك يد يحبها الله ورسوله»[٧٦] وغير ذلك من الآيات والأحاديث العديدة التي تحث الناس على السعي طلباً لأرزاقهم وتلك الأعمال المتقدمة لا تخضع إلّا لقواعد الشرع وضوابطه في الحلال والحرام التي تجب مراعاتها في جميع أعمال الإنسان وتصرفاته.

وعلى هذا الأساس احترم الإسلام العمل واحترم حق العامل في تملك ثمرة جهده، ودعا الناس إلى الوفاء بحق العامل وينذر من يجور عليه من أرباب الأعمال بحرب وخصومة من الله، قال عليه الصلاة والسلام «قال الله عز وجل: ثلاثة أنا خَصْمُهم يوم القيامة رجل أعطى بي ثم غدر ورجل باع حراً فأكل ثمنه، ورجل استأجر أجيراً فاستوفى منه ولم يعطه أجره»[٧٧].

ويطلق الإسلام هذه المبادىء على جميع أنواع الأعمال المباحة في سبيل جلب مصالح الدنيا المالية: الزراعة، والصناعة، والتجارة، والصيد، وحيازة المبَاح[٧٨].

وخلاصة القول فيما تقدم: إن السبب إما أن يكون منشئاً للملك، وإما أن يكون ناقلاً له، وإما أن يكون بطريق الخلافة عن الميت فيما يملك. **والأول**: هو السبب المنشىء للملكية في الأعيان بعد أن لم يكن ثابتاً فيها. وهذا هو الاستيلاء على الأشياء المباحة، ووضع اليد عليها. فإن الأشياء المباحة قبل حيازتها لم تكن مملوكة لأحد، ولم يكن ثمة ملك واقع عليها، وبالاستيلاء تثبت الملكية

---

(٧٥) انظر تفسير المنار ١١/٣٣.

(٧٦) رواه البخاري.

(٧٧) أخرجه البخاري.

(٧٨) انظر إحياء علوم الدين للإمام الغزالي ٢/٥٦ وما بعدها، والإسلام عقيدة وشريعة ٢٧٠ وما بعدها.

لواضع اليد ملكية حادثة ويسمى هذا سبباً فعلياً من أسباب الملكية. والاستيلاء على المباح يشمل أربعة اضرب: **أحدها**: إحياء الموات، **وثانيها**: الاستيلاء على المعادن والكنوز، والحشيش والحطب، والأحجار، وسائر الجواهر في المعادن، والبحار. **وثالثها**: الاستيلاء على الصيد. **ورابعها**: حيازة الأشياء المباحة (٧٩).

الثاني: أسباب نقل الملكية من سلطان شخص إلى غيره ويشمل ذلك العقود الناقلة للملك من بيع وهبة وصدقة وخلع بالنسبة لبدله ونكاح بالنسبة لمهره. ومن شأن هذا النوع من الأسباب أن تكون الأموال التي تنقل ملكيتها بسببها مشغولة بالملك قبلها. فإذا لم تكن مشغولة لا تنعقد سبباً للملك، لأن مقتضاها بالنسبة للملك أن تنقله من حيز إلى حيز، وذلك لا يكون إلا إذا كان الملك ثابتاً قبل العقد، ولذا لا يصح أن يكون محل البيع مباحاً من المباحات كما لا يصح أن يكون المباح مهراً، أو بدل خلع، أو محللاً للصدقة أو الهبة، لأن الملكية لم تكن ثابتة في المباح قبل هذه العقود، فلا يكون ثمة نقل من مالك إلى مالك فلا يكون مقتضى العقد ثابتاً.

الثالث: من أسباب الملك خلافة الشخص لغيره في الملكية وهذا يشمل الميراث والوصية وتقدم بيان ذلك(٨٠).

فالإسلام يحل جميع أنواع الصناعة والحرف الشريفة ويحل جميع أنواع التجارة واستثمار الأموال، ويحل ما ينتج عن هذا كله من ربح ويجعله ملكاً خالصاً لصاحب المال المستثمر على أن يؤدي على رأس ماله وعلى أرباحه ما عسى أن يكون واجباً على أحدهما، أو على كليهما من زكاة وضرائب.

وإذا منع الإسلام عملاً من وسائل الكسب يمنعه لأنه يؤدي إلى الضرر حتماً، وقد قال رسول الله ﷺ «لا ضرر، ولا ضرار»(٨١) قيل معنى الضرر أن

---

(٧٩) انظر قواعد الأحكام في مصالح الأنام ٢/٨٦، والملكية، ونظرية العقد للشيخ أبي زهرة ١٠٧ - ١٠٨، والخراج لأبي يوسف ٦٣ ومقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور ص ١٨٥، والمدخل في التعريف بالفقه الإسلامي لشلبي ص ٢٨٣.

(٨٠) انظر ص ٤٣١.

(٨١) رواه ابن ماجة، والدار قطني، وغيرهما مسنداً. ورواه مالك في الموطأ مرسلاً.

يدخل على غيره ضرراً بما ينتفع هو به، والضِرار أن يدخل على غيره ضرراً بلا منفعة له به كمن منع ما لا يضره، ويتضرر به الممنوع، وقيل الضرر أن يضرَّ به من لا يضره، والضِرار أن يضر بمن قد أضرّ به على وجه غير جائز، وعلى كل حال فالنبي ﷺ إنما نَفَى الضرر والضرار بغير حق، فأما إدخال الضرر على أحد يستحقه: إما لكونه تَعدَّى حدود الله فيعاقب بقدر جريمته، أو كونه ظلم غيره فيطلب المظلوم مقابلته بالعدل فهذا غير مراد قطعاً[٨٢].

وبناء على ما يترتب من إضرار حرم الإسلام التجارة في الخمر والخنزير، ومنع التعامل بالرِّبا، والمعاملات التي تنطوي على غش أو رشوة أو أكل أموال الناس بالباطل واحتكار ضروريات الناس للتحكم في الأسعار، وسيأتي تفصيل لهذه المحرمات.

المبحث الثالث: بيان بعض مقاصد الشارع في الأموال ووسائل تحقيقها

لكل تشريع أهداف يَرْمِي إلى تحقيقها سواء أكانت تلك الأهداف في محيط المحافظة على الأنفس والعقول والنسل أم في دائرة المحافظة على الأموال. والشريعة الإسلامية لها مقاصد في الأموال، وهذه المقاصد كثيرة. ولكن توجد أربعة أمور أعطتها عناية فائقة، وهي مبدأ التداول، والوضوح، والعدل فيها، والمحافظة عليها من الاعتداء.

وقبل تفصيل كل مقصد من تلك الأربعة، وبيان وسائل تحقيقه، والمحافظة عليه يجدر بنا أن نشير بإشارة وجيزة إلى الأدِلة التي توجب المحافظة على الأموال. وقد أمر الله في مواطن كثيرة من كتابه الكريم بحفظ الأموال:

فقال الله تعالى: **﴿ولا تُبَذِّر تَبْذِيراً، إنَّ المُبَذِّرين كانوا إخوان الشياطين﴾**[٨٣]. وقال: **﴿ولا تجعل يدك مَغْلُولَةً إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد مَلُوماً مَحْسُوراً﴾**[٨٤]، وقال: **﴿والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا، ولم**

---

(٨٢) انظر جامع العلوم والحكم ٢٦٧.

(٨٣) سورة الإسراء الآيات: ٢٦ــ٢٧.

(٨٤) سورة الإسراء آية: ٢٩.

يقتروا وكان بين ذلك قَوَاماً﴾[٨٥] وغير ذلك مما ورد في هذا الموضوع.

فهذه آيات تُرشِدنا إلى أن الله يطلب من المكلفين المحافظة على الأموال، وينهاهم عن الإسراف والتبذير وتضييعها بوضعها في غير ما خلقت له، ومن يفعل ذلك منهم أمرهم بحرمانه من حق التصرف في ماله بالحجر عليه، وقال في ذلك ﴿ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قِيَاماً﴾[٨٦].

وقد أرشد الله المسلمين إلى حفظ أموالهم حيث شرع لهم الكتابة، والإشهاد، والرهن، في آية المداينة[٨٧]. أما السنة فقد وردت فيها أحاديث كثيرة تأمر بحفظ المال وتنهى عن الاعتداء عليها. وفي ذلك قال عليه الصلاة والسلام: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلّا الله وأن محمداً رسول الله، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلّا بِحَقِّ الإسلام وحسابهم على الله تعالى»[٨٨]. فهذا الحديث جعل مجرد الشهادة بأن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله عصمة للنفوس، والأموال إلا بحقها[٨٩]. وإذا ثبتت العصمة للأموال تجب المحافظة عليها، ولا يجوز الاعتداء عليها إلا بحق شرعي. وكثيراً ما قرن الرسول عليه الصلاة والسلام حرمة الأموال بحرمة النفوس والاعراض، كما جاء ذلك في مثل قوله ﷺ «كل المسلم على المسلم حرام دمه وعرضه وماله»[٩٠] فحرمة أكل أموال الناس بالباطل متفق عليها عند جميع المسلمين وتواردت آيات القرآن، والسنة على تحريم ذلك.

والعقل يؤيد ذلك، لأن الإنسان ما لم يكن فارغ البال لا يمكنه القيام بتحصيل مصالح الدنيا والآخرة. ولا يكون فارغ البال إلّا بواسطة المال، لأن به يتمكن من جلب المنافع، ودفع المضار فمن أراد الدنيا بهذا الغرض كانت الدنيا في حقه أعظم الأسباب المعينة على كسب سعادة الآخرة. أما من أرادها لنفسها

(٨٥) سورة الفرقان آية: ٦٧.

(٨٦) سورة النساء آية: ٥.

(٨٧) سورة البقرة آية: ٢٨٢.

(٨٨) رواه البخاري ومسلم.

(٨٩) انظر جامع العلوم والحكم: ٤١.

(٩٠) رواه مسلم.

فقد جعلها غاية في ذاتها، وكانت من أعظم المُعَوِّقَاتِ له عن كسب سعادة الآخرة. وقال الفخر الرَّازي: معنى قوله تعالى ﴿جعل الله لكم قِياماً﴾، إنه لا يَحصُل قِيَامُكم ولا مَعَاشُكم إلّا بِهذا المال، فلما كان المال سبباً للقيام والاستقلال سماه بالقيام إطلاقاً لاسم المسبب على السبب على سبيل المبالغة، يعني كأن هذا المال نفس قيامكم وابتغاء معاشكم(٩١).

وبهذا نصل إلى أن المال تجب المحافظة عليه لأنه من ضرورات الحياة التي لا بد منها لتحصيل مصالح الدنيا والآخرة. ولذلك اهتم الشرع الإسلامي بوضع القواعد والضوابط لحفظه بوسائل إيجابية وأخرى سلبية، وبمعنى آخر أمراً ونهياً.

المقصد الأول التداول

معنى التداول في اللُّغة: التناقل، وتداولوا الشيء بينهم أي تناقلوه وقلبوه بين أيديهم وتناوبوه. واندال القوم تحولوا من مكان إلى مكان، وتداولته الأيدي: تعاقبته، أي أخذته هذه مرة، وهذه مرة، والدولة ما يتداول، تطلق على المال والغلبة، وقيل الدولة بالفتح الظفر في الحرب وغيرها، وهي المصدر، وبالضم اسم الشيء الذي يتداول من الأموال(٩٢).

ومعناه الشرعي لا يختلف عن المعنى اللغوي، لأن المقصود منه في الشرع: أن يكون المال متداولاً بين أيدي الناس جَمِيعاً ومُتَحَرِّكاً في شكل استهلاك، أو استثمار. فالمال الذي يتداول بين الأمة ينظر إليه على وجه الجملة، وعلى وجه التفصيل. أما على وجه الجملة فهو حق عام للأمة عائدًا عليها بالغنى عن الغير، فمن شأن الشارع أن ينظم إدارته بأسلوب يحفظه موزعاً بين الأمة بقدر المستطاع، وتعين على نمائه في نفسه أو بأعواض بقطع النظر عن كون المنتفع به مباشرة، أفراد خاصة أو طوائف أو جماعات صغرى أو كبرى، وينظر إليه على وجه التفصيل باعتبار كل جزء منه حقاً راجعاً لمكتسبه ومعالجه، من أفراد

---

(٩١) انظر تفسير الفخر الرازي ١٤٣/٣

(٩٢) انظر القاموس المحيط ٣٧٧/٣ والمنجد ٢٣٠، والقرطبي ١٦/١٨.

أو طوائف أو جماعات معينة أو غير معينة، أو حقًا لمن ينتقل عن مكتسبه. وهو بهذا النظر ينقسم إلى مال خاص بآحاد وجماعات معينة، وإلى مال مرصود لإقامة مصالح طوائف من الأمة غير معينين[٩٣]. ونوضح ذلك بالأمثلة عند الكلام على حكمة تحريم كنز الأموال.

الوسائل التشريعية لتحقيق مقصد التداول

إذا أردنا أن نتعرف على حقيقة هذا المقصد المهم في نظر التشريع الإسلامي، وندرك أهميته في الحياة الاقتصادية للأفراد والأمة، فلا بدَّ لنا من بيان الوسائل التشريعية التي شرعت لتحقيق هذا المقصد. وبعد الوقوف عليها نستطيع القول بأن هذه الوسائل تفوق جميع ما أتت به النظم والمذاهب الاقتصادية لتحقيق هذا الهدف.

وأهم هذه الوسائل ما جاء به الإسلام: من منع كنز الأموال، واحتكار السلع الضرورية والمعاملة بالربا، ومنع الميسر وتحريم الغش في المعاملات، وتحقيقاً لهذا المقصد بالصورة المطلوبة، نهى الشرع عن أن تكون الأموال دُولَة بين فئة قليلة من الناس. وتيسيراً للمداولة شرع العقود والتصرفات لنقل الأعيان، والمنافع بمعاوضة أو تبرع، وهي إما أن تكون ضرورية، أو حاجية، أو تحسينية على حسب ما تقدم في بيان مراتب المقاصد.

الوسيلة الأولى: منع الإسلام من اكتِنَاز النُقُود، وسحبها من مجال التَدَاوُلِ وتجميدها. ذلك أن حبس المال عن التداول والكف عن الانفاق في سبيل الله، أي تلبية الحاجات والمصالح التي تتم بها كلمة الله، من شأنه أن يفسد التوازن المالي، والتجاري، والاقتصادي عامة، ويفسد معه التوازن الاجتماعي، ويؤدي بذلك الفساد إلى محظورات، ومحرمات ـ يجب تبعاً لمبدأ سَدِّ الذرائع ـ منعها من الوقوع، ومنع أسبابها التي تؤدي إليها. وحسب هذا التخريج لا تصبح مسألة الكنز مسألة شخصية أو فردية، ولا جريمة ذاتية يترك حسابها إلى الله في الآخرة يوم تكوى الجباه والجنوب والظهور، إنما تصبح مسألة تشريعية تطالب الدولة بمنعها عن طريق التشريع وعن طريق التنفيذ تحقيقاً لمقصد التداول.

---

(٩٣) انظر مقاصد الشريعة لابن عاشور ١٨٢ ـ ١٨٣.

وقد جاء تحريم كنز الأموال في الكتاب والسنة.

ورتب الشارع على كنز الأموال وعيداً مُرْعِباً ومُروعاً لمن يتقي الله ويخاف حسابه وعقابه، فقال الله تعالى: **﴿والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم. يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم هذا ما كنزتم لأنفسكم فذوقوا ما كنتم تكنزون﴾**(٩٤).

وجه دلالة الآية على تحريم الكنز: ترتيب الوعيد الشديد عليه، وقد قدمنا إن مما يدل على التحريم ترتيب الوعيد على الفعل. والخطاب في الآية قيل المراد به أهل الكتاب من اليهود والنصارى، إشارة إلى الكثير من الأحبار والرهبان في بدء الآية للدلالة على اجتماع خصلتين مذمومتين فيهم: أخذهم الرشوة وكنزهم للأموال، والضن بها عن الانفاق في سبيل الخير.

وقيل: إن المراد به المسلمون الكانزون غير المنفقين، ويقرن بينهم وبين المرتشين من اليهود تغليظاً ودلالة على أن من يأخذ منهم السُّحْتَ، ومن لا يعطي منهم طيب ماله سواء في استحقاق البشارة بالعذاب الأليم(٩٥). وقيل: المراد به أهل الكتاب وغيرهم من المسلمين، لأنه لو أراد أهل الكتاب خَاصّة لقال: ويكنزون بغير والذين فلما قال والذين فقد استأنف معنى آخر يبين أنه عطف جملة على جملة، فالذين كلام مستأنف، وهو رفع على الابتداء(٩٦).

وفي رأينا هذا أرجح الأقوال وأولى بالاعتبار، لأن الكنز إذا كان محرماً في حق الكفار من أجل أنه رذيلة مذمومة فتكون في حق المسلم بطريق الأولى لأنه أولى باجتناب الرذائل والتحلي بالفضائل.

وعليه تكون الآية معناها شامل للمسلمين والكفار على حد سواء أما السنة فقد روي عن أبي هريرة أنه قال: قال رسول الله ﷺ «ما من صاحب كنز لا يؤدي

---

(٩٤) سورة التوبة الآيات: ٣٤ــ٣٥.

(٩٥) انظر تفسير الكشّاف ٢/١٨٧ والقرطبي ٨/١٢٣.

(٩٦) انظر تفسير القرطبي ٨/١٢٣.

زكاته إلا أحمي عليه في نار جهنم، فيجعل صفائح فتكوى بها جنباه، وجبهته حتى يحكم الله بين عباده في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة، ثم يرى سبيله إما إلى الجنة، وإما إلى النار»[٩٧].

وفي رواية مالك في الموطأ «عن أبي هريرة أنه كان يقول: من كان عنده مال لم يؤد زكاته، مثل له يوم القيامة شُجَاعاً أقرع له زَبِيْبَتَانِ: يطلبه حتى يمكنه، يقول له: أنا كنزك».

وفي لفظ لمسلم «ما من صاحب ذَهَبٍ ولا فضة لا يؤدي حقهما» بدلاً من قوله لا يؤدي زكاته.

هذه الأحاديث مؤكدة لمعنى الآية ومطابقة لها في الدلالة على شناعة كنز الأموال، وما يترتب على ذلك من وعيد شديد في يوم لا ينفع فيه مال ولا بنون، بل المال ينقلب إلى حياة ضارية تزيده غماً على غم، وعذاباً فوق عذاب.

ولكن متى يعتبر المال كنزاً يستوجب صاحبه ذلك الوعيد.

وهل المال الذي أديت زكاته يسمى كنزاً أم لا؟

معنى الكنز لغة: هو في اللغة يطلق على المال المدفون، والذهب والفضة وما يحرز به المال، وقيل المجموع من النقدين وغيرهما محمول عليهما بالقياس. وقيل الكنز: كل شيء مجموع بعضه على بعض سواء أكان في بطن الأرض أو في ظهرها[٩٨].

أما من حيث الشرع فاتفق علماء الشريعة على أن المال الذي لم تؤد زكاته يسمى كنزاً ويستوجب الوعيد[٩٩].

واختلفوا في المال الذي أديت زكاته فهل يعتبر كنزاً أم لا؟

فمنهم من ذهب إلى أنه لا يسمى كنزاً وهذا قول الجمهور واستدلوا

---

(٩٧) رواه مسلم وأحمد انظر نيل الأوطار ٤/١٣٢.

(٩٨) انظر القاموس المحيط ٢/١٨٩ والقرطبي ٨/١٢٥ ونيل الأوطار ٤/١٣٣.

(٩٩) انظر تفسير الكشّاف ٢/١٨٧ والقرطبي ٨/١٢٥ ونيل الأوطار ٤/١٣٢ والزرقاني على الموطأ ٢/١١٠.

بحديث ابن عمر عندما سئل عن الكنز فقال: هو المال الذي لا تؤدى منه الزكاة[١٠٠].

فابن عمر يرى أن ما أديت زكاته لا يسمى كنزاً وإن كان تحت سبع أرضين، وما لم تؤد زكاته يسمى كنزاً وإن كان فوق الأرض. والقرطبي صحح هذا القول[١٠١]. واستدلوا أيضاً بحديث «ليس في المال حق سوى الزكاة»[١٠٢] وقال عليه الصلاة والسلام: «ما بلغ أن تؤدى زكاته فَزُكِيَ فليس بكنز» رواه أبو داود والحاكم ومالك.

ومنهم من ذهب إلى أن ما أديت زكاته يسمى كنزاً واستند إلى قول علي رضي الله عنه: أربعة آلاف فما دونها نفقة وما كثر فهو كنز، وإن أديت زكاته، ويرى القرطبي عدم صحة هذا القول[١٠٣].

ومنهم قال: الكنز ما فضل عن الحاجة، وروي عن أبي ذر رضي الله عنه هذا القول، وقال القرطبي وهو من شدائده، ومما انفرد به، ويعلل لهذا القول باحتمال أن يكون مجمل ما روي عن أبي ذر في هذا ما روى أن الآية نزلت في وقت شدة الحاجة وضعف المهاجرين وقصر يد رسول الله ﷺ عن كفايتهم، ولم يكن في بيت المال ما يسعهم، وكانت السنون الجوائح هاجمة عليهم، فنهوا عن إمساك شيء من المال إلّا على قدر الحاجة، ولا يجوز ادخار الذهب في مثل ذلك الوقت فلما فتح الله عليهم ووسع عليهم أوجب ﷺ الزكاة، ولم يوجب الكل، واعتبر مدة الاستنماء فكان ذلك منه بياناً[١٠٤].

وهناك قول بأن الكنز ما لم تؤد منه الحقوق العارضة كفك الأسير وإطعام الجائع، وغير ذلك من الواجبات المتعلقة بالمال[١٠٥].

---

(١٠٠) رواه مالك في الموطأ.
(١٠١) انظر القرطبي ٨/١٢٥ وشرح الزرقاني على الموطأ ٢/١١٠ ونيل الأوطار ٤/١٣٢.
(١٠٢) ورد في الأحكام السلطانية للماوردي ص ١٢١.
(١٠٣) انظر القرطبي ٨/١٢٥ وشرح الزرقاني على الموطأ ٢/١١٠.
(١٠٤) انظر القرطبي ٨/١٢٥.
(١٠٥) المصدر السابق.

من المعلوم: أن محل نزاع العلماء المتقدم في كنز الأموال المقابل لإنفاقها في سبيل الله بدون مقابل. ومع ذلك رأينا بعضهم يتوسع في معنى الحقوق المتعلقة بالمال، والتي يجب أداؤها حتى ينجو صاحب المال من الوعيد المترتب على كنزها. ومن جعل المال هو الزكاة وحدها يرى أن لا حرج بعد أدائها في الكنز.

وما نرمي إلى بيانه من الكنز يتفق مع القول بأن ما لم تؤد منه الحقوق العارضة ـ كفك الأسير وإطعام الجائع ـ فهو كنز ولكننا نتوسع في معنى الحقوق المتعلقة بالمال، لأننا نعني بذلك الكنز حبس النقود وسحبها عن التداول وتجميدها وتعطيل حركتها، لأن الحركة من حقوق الأمة المتعلقة بالمال أيضاً. ويؤيد القول بأن ما لم تؤد حقوق المال العارضة عنه يعتبر كنزاً قوله ﷺ: «من جمع دِينَاراً أو درهماً أو تبراً أو فضة، ولا يعده لغريم، ولا ينفقه في سبيل الله، فهو كنز يكوى به يوم القيامة» ذكره القرطبي في تفسيره. وقد أبان هذا الحديث ما يجوز الاحتفاظ به، والأغراض التي يجوز الاحتفاظ به من أجلها، وما عدا هذا فهو كنز ينطبق عليه نص التحريم. والإسلام يفهم على ضوء مبادئه الكلية العامة في هذا المجال.

وأيضاً رواية مسلم المتقدمة تؤيد هذا القول وهو قوله: «ما من صاحب ذهب ولا فضة لا يؤدي منهما حقهما إلى آخر الحديث. فهذا يدل على أن الحق المتعلق بالمال أعم من الزكاة. ويمكن أن يدخل فيه حق الجماعة في حركة الأموال حتى تعود عليها بالخير والمنافع، لأن في كنز الأموال ضرراً يلحق بالأمة، وفي حركتها خيراً يعود عليها. وحركة المال ضرورية كحركة الماء، والرياح، لأن الماء إذا سكن أسن وتكدر، وبسكون الرياح قد يشتد الحر، وتركد السفن، ويقل الهواء الصالح للحياة فكذلك تجميد المال وتعطيل حركته لا يأتي بخير لصاحبه ولا للأمة، والفائدة التي تعود بها حركة الأموال على الأفراد والجماعة والأمة، بل العالم كله لا تخفى لكل ذي عينين ولسان وشفتين، فوضع الأموال في حقل الزراعة، أو الصناعة، أو التجارة، يعود على أفراد الأمة، وجماعاتها بشتى المنافع التي لا تحصل مع كنزها.

وفي مجال الكنز نخص المال بالنقود، وما يقوم مقامها، من الأوراق المالية والسبائك الذهبية والفضية، وفي الكلام على الاحتكار نخص السلع اللازمة لضروريات الإنسان، وحاجاته.

وظيفة النقود في نظر الشرع

النقد بطبيعته أداة للتبادل. وقد استخدمه الإنسان في المبادلة تفادياً لمشاكل المقايضة التي كانت تتولد عن مبادلة المنتجات بشكل مباشر. فهو يحل صعوبة تقدير قيم الأشياء المعدة للمبادلة. وهو يقوم بدور القياس العام للقيم، وأداة للمبادلة من ناحية أخرى، وأداة للاكتناز والادخار.

هذه هي الحقائق النقدية نرى الإمام الغزالي يصورها أحسن تصوير في كتابه إحياء علوم الدين. وما قاله يفوق كل ما قاله الاقتصاديون ـ حتى الآن في وظيفة النقود، وعلاقة منع الربا بذلك ـ فالغزالي يرى أن من نعم الله تعالى خلق الدراهم والدنانير، وبهما قوام الدنيا، وهما حجران لا منفعة في أعيانهما، ولكن يضطر الخلق إليهما من حيث أن كل إنسان محتاج إلى أعيان كثيرة في مطعمه وملبسه وسائر حاجاته، وقد يعجز عما يحتاج إليه ويملك ما يستغني عنه. فلا بدّ من معاوضة ولا بدَّ في مقدار العوض من تقدير، فخلق الله تعالى الدنانير والدراهم حاكمين ومتوسطين بين سائر الأموال، حتى تقدر الأموال بهما، فيقال: هذه السلعة تساوي مائة وتلك تساوي خمسين[١٠٦].

فإذن النقود خلقها الله لتتداولها الأيدي، وتكون حاكمة بين الأموال بالعدل، ولحكمة أخرى: هي التوسل بها إلى سائر الأشياء، لأن الذهب والفضة عزيزان في أنفسهما ولا غرض في أعيانها ونسبتهما إلى الأموال نسبة واحدة. فمن ملكها كأنه ملك كل شيء، لا كمن ملك ثوباً فإنه لا يملك إلاّ الثوب، فالنقد كالمرآة لا لون لها ولكنها تحكي كل لون، وكالحرف لا معنى له في نفسه وتظهر به المعاني في غيره، فهذه هي الحكمة الثانية للنقد وله حكم أخرى[١٠٧].

فكل من عمل فيهما عملاً لا يليق بالحكم الإلهية بل يخالف الغرض

---

(١٠٦) الإحياء ٤/٧٩ ـ ٨٠ ومفتاح دار السعادة لابن القيم ١/٢٢١.

(١٠٧) المصدر السابق وانظر الذريعة في مكارم الشريعة: ١٣٨.

المقصود بالحكم فقد كفر نعمة الله تعالى فيهما، فإذنْ من كنزهما فقد ظلمهما، وأبطل الحكم، وكان كمن حبس حاكم المسلمين في سجن يمتنع عليه الحكم بسببه لأنه إذا كنز فقد ضيع الحكم، ولا يحصل القرض المقصود به، ومن عجز عن فهم هذه الحقيقة، وإدراك هذا المقصود، فقد أخبره الله بالآية المتقدمة **﴿والذين يكنزون الذهب والفضة﴾**

وكل من اتخذ من الدراهم والدنانير آنية من الذهب أو الفضة فقد كفر نعمته، وكان أسوأ حالاً من الكنز، لأن الخزف والحديد والرصاص والنحاس تنوب مناب الذهب والفضة في حفظ المائعات، ولا يكفي الخزف والحديد في المقصود الذي أريد به النقود. فمن لم ينكشف له هذا انكشف له بالترجمة الإلهية وقيل له: «من شرب في آنية من ذهب أو فضة فكأنما يُجرْجِرُ في بطنه نار جهنم»[١٠٨] أي يحدر فيها، فجعل الشرب والجرع جرجرة، وهي صوت وقوع الماء في الجوف. وهذا القول فيه مجاز لأن نار جهنم على الحقيقة لا تجرجر في جوفه[١٠٩]، وكل من عامل معاملة الرِّبا على الدراهم والدنانير فقد كفر النعمة وظلم، لأنهما خلقا لغيرهما لا لنفسهما إذ لا غرض في عينهما فإذا اتجر في عينهما فقد اتخذهما مقصوداً على خلاف وضع الحكمة إذ طلب النقد لغير ما وضع له ظلم[١١٠].

فهذا هو رأي الإمام الغزالي وهو رأي يتسم بالدقة وبعد النظر وعمق التفكير في حقائق الأشياء ومقاصد الأمور، ووصل الغزالي بتلك الدِّقة إلى أن تحريم كنز الأموال أمر لا بدَّ منه لأن فيه تعطيل وظيفة الحاكم في قِيَمِ الأشياء، والوسيلة في تبادل منافعها. ووصل أيضاً إلى أن تحريم جعل الذهب والفضة أواني أمر أشد انحرافاً عن المقصود بهما، ووصل إلى التعامل بالربا فيه قلب لحقائق الأشياء وذلك بجعل النقود سلماً يتجر فيها، وهذا كلام معقول ومقبول. وحبذا لو حظي اقتصاد المسلمين بهذه المفاهيم العميقة الدقيقة في دنيا الواقع حتى يكونوا قدوة صالحة للعالم الحائر الذي يعيش في ظلمات بعضها فوق بعض.

---

(١٠٨) انظر المصدر السابق ٤/ ٨٠.

(١٠٩) انظر النهاية في غريب الحديث ١/ ٢٥٥.

(١١٠) إحياء علوم الدين ٤/ ٨٠.

وقد يقال: لماذا خَصَّ الله النقدين بالذكر في الآية الكريمة من بين سائر الأموال؟ وقد أجاب على هذا السؤال صاحب الكشاف بقوله: «لأنهما قانون التمول، وأثمان الأشياء، ولا يكنزهما إلّا من فضلا عن حاجته، ومن كثرا عنده حتى يكنزهما لم يعدم سائر أجناس المال، فكان ذكر كنزهما دليلاً على سواهما»(١١١).

ومما تقدم نعلم: أن النقود وظيفتها: تقدير قِيَمِ الأشياء المعدة للمداولة، ووسيلة للتداول، وتقوم بدور الاكتناز والإدخار للأموال جميعاً، وكنزها يعتبر بمثابة تعطيلها، وتجميد حركتها اللازمة في مجال الإنتاج، والإستهلاك، وقد منع الإسلام كنز الأموال ورتب عليه الوعيد بصورة شديدة لم نر لها مثيلاً إلّا في آية تحريم الربا.

وبهذه الحكمة الإلهية دفع الله الأموال من كنوزها إلى ميادين الإنتاج، والاستهلاك وقضاء المصالح العامة، والخاصة. فلو فرضنا أن أحداً من الناس عنده مبلغ من المال يكفيه مدى حياته، وقال: أضعه في خَزْنتي وكل عام آخذ ما يكفيني لمدة عام. فصاحب المال في هذه الحالة لا غرض له في نمائه وربحه. ومع هذا لو وضع هذا المال في مدرسة، أو مزرعة أو مصحة علاجية، أو مصنع، أو تجارة أو في مجال من الخدمات العامة، فإنه بهذه الحركة يفيد الناس الذين في إمكانهم أن يَدْفَعوا ما يوازي استهلاكه السنوي، مع الاحتفاظ برأس ماله(١١٢). لأن عائد المدرسة التعليم، وعائد المزرعة زيادة المحاصيل، وعائد المصنع زيادة المصنوعات، وعائد التجارة جلب السلع، وعائد المصحة توفير العلاج للناس. هذا إذا كان صاحب المال لا يرجو نماءً ولا فائدة، فالفائدة من حركة المال تعود إلى الجماعة، أما إذا كان يرجو فائدة، فلا إشكال. وأيضاً مع طلبه النماء والفائدة فإن الأمة تستفيد من حركة ماله في أي مجال من مجالات الانتاج والاستهلاك والخدمات والمصالح العامة.

---

(١١١) انظر تفسير الكشّاف ١٨٧/٢.

(١١٢) يعني أن المقدار الذي خصصه لاستهلاكه السنوي والذي لا يرجو منه نماء ـ فلو كان المال المخصص لاستهلاك العام عشرين أو عشرة آلاف فإنه مع الحركة يؤدي حق الجماعة ـ يظل كما هو مخصص الاستهلاك العام.

والتشريع جعل الزكاة أيضاً من وسائل دفع الأموال إلى ميادين الإنتاج، وطلب التنمية، لأن الزكاة تأكل الأموال ولذا أمر الشارع بالتجارة في أموال اليتامى حتى لا تأكلها الزكاة، والزكاة لا تترك المال المدخر من الذهب والفضة حتى تنخفض به إلى عشرين ديناراً ولأجل هذا تعتبر الزكاة مصادرة تدريجية للمال الذي يكنز ويجمد عن العمل، وبالقضاء على ظاهرة الاكتناز، تندفع جميع الأموال إلى حقول النشاط الاقتصادي ، وتمارس دوراً إيجابياً في توفير المصالح والمنافع للأفراد والأمة.

والشرع لم يدفع الأموال دفعة عمياء بل رسم لها طريق السير وحدد معالمه بطريقة دقيقة، وصورة واضحة، ولا غموض فيها فمنع الربا كطريق لتنمية الأموال، ومنع الاحتكار الذي يمنع السلع الضرورية لحياة الناس من الوصول إلى سوق الاستهلاك، كما منع حبس النقود وحرمانها من النزول إلى ميادين الإنتاج. فقد يكثر الانتاج ولكن قد يكون الاحتكار سبباً في صعوبة الحصول عليه.

وكأني أسمع الشارع الحكيم: يقول للمال: تحرّك واسلكْ هذا الطريق حتى تصل إلى ما خلقتك لأجله من مصالح الناس ومنافعهم في الدنيا والآخرة.

وفي نظري إن المال ملك لصاحبه، ولكن حركته تعتبر مشتركة بينه وبين الجماعة وحق الجماعة فيها غالب، لأنها تستفيد من حركة المال مهما كان نوعها أو مجالها كما تقدم بيانه. وإذا قصد صاحب المال بماله تلك المصالح والمنافع لأمته فيعتبر هذا من باب الانفاق في سبيل الله ولو بطريق غير مباشر.

الوسيلة الثانية منع التعامل بالرِّبا

من وسائل التشريع الإسلامي لتحقيق مقصد تداول الأموال تحريم التعامل بالرِّبا، لأنه يقتل مشاعر الشفقة والرحمة في قلب الإنسان المُرابي وذلك لأن همه يصبح أسيراً بدوافع حب جمع المال، وضم أقل قليل إلى ما عنده من ألوف أو ملايين، ويتحين فرصة احتياج المضطرين، وهذا ينافي قصد الشارع في بناء علاقات الناس على التَّواد والتَّراحُمِ والإخاء والإيثار. ومعنى الرِّبا في اللغة: هو الزيادة يقال ربا المال يرْبو ربوا إذا ارتفع، والاسم الرِّبا مقصور، وهو في الشيء

الزيادة على أصل المال من غير عقد تبايع وله أحكام كثيرة في الفقه[113].

وقد حرم الله الربا بقوله: **﴿وأحل الله البيع وحرم الربا﴾** وقوله: **﴿ياأيها الذين آمنوا اتقوا الله، وذَرُوا ما بقي من الرِّبا إن كنتم مؤمنين، فإن لم تفعلوا فأذنوا بحرْبٍ من الله ورسوله، وإن تبتم فلكم رؤوس أموالكم لا تظْلِمون، ولا تُظْلَمُون﴾**[114].

وجه الدلالة على تحريم الرِّبا الأمر بترك ما بقي من الرِّبا مع اقتران ذلك الأمر بالوعيد المُرعب المُروّع، وبذلك تترك الآية مجالاً في احتمال عدم تحريم الربا في أي صورة من صوره وإن حصل خلاف في الرِّبا إنما يحصل فيما هو من حقيقة الرِّبا وما هو ليس داخلاً في حقيقة الرِّبا.

والرِّبا الذي كانت العرب تعرفه، وتفعله إنما كان قرض الدراهم والدنانير إلى أجل بزيادة على مقدار ما استقرضه على ما يتراضون به. هذا هو المتعارف المشهور عندهم[115].

وقال الجصاص: إنه من المعلوم أن ربا الجاهلية إنما كان قرضاً مؤجلاً بزيادة مشروطة، فكانت الزيادة بدلاً من الأجل فأبطله الله تعالى وحرمه[116] وقال: «وإن تبتم فلكم رؤوس أموالكم» وقال: «وذَرُوا ما بقي من الربا» وذكر الزرقاني في شرحه على الموطأ عدم الخلاف في أن هذا الربا الذي حرمه الله تعالى، ولم تعرف العرب الربا إلاّ في النسيئة فنزل القرآن بذلك وزاده ﷺ بياناً، وحرم ربا الفضل[117].

وقد قسم ابن القيم الرِّبا إلى قسمين: جليّ، وخفيّ، فالجليّ حرم لما فيه من الضرر العظيم، ويقصد به ربا النَّسِيئَة، والخفي حرم لأنه ذريعة إلى الجلي، فتحريم الأول قصد، وتحريم الثاني وسيلة[118].

---

(١١٣) انظر القاموس المحيط ٢٥٢/٤ والنهاية في غريب الحديث لابن الأثير ١٩٢/٢.

(١١٤) سورة البقرة الآيات: ٢٧٥، ٢٧٨ــ٢٧٩.

(١١٥) أحكام القرآن للجصاص ٤٦٥/١ وأحكام القرآن لابن العربي ٢٤١/١.

(١١٦) أحكام القرآن ٤٦٧/١.

(١١٧) انظر الزرقاني على الموطأ، ٣٢٤/٣.

(١١٨) إعلام الموقعين ٩٩/٢ ونظرية الربا المحرم في الشريعة الإسلامية ص ١٣١.

فحرمة الرِّبا مجمع عليها عند جميع علماء المسلمين، وقد يقع الخلاف بينهم في حقيقته أو علته أو في جزئياته[119]، وهذا يرجع إلى الاختلاف فيما ينطبق عليه النص المحرم من الكتاب والسنة.

الحكمة في تحريم الربا

لقد حرم الله تعالى التعامل بالربا، لأنه يولد الأضرار الاجتماعية وينمي الأمراض الخلقية. فالربا ليس بشيء معقول، وأنه لا يقتضيه العدل، ولا يحتاج إليه الإنسان في اقتصاده، وليس فيه، في حقيقة الأمر، ناحية للمنفعة. وسبب المنع الحقيقي فيه أنه شيء ضار قطعاً، وأن مضرته بالإنسانية شديدة جداً من وجوه إيجابية عديدة، وكل ذي عقل لا يبقى له مجال للريب في حرمة هذا الشيء الخبيث عند معرفة مضاره[120].

بيان مضار الرِّبا من الناحية الأخلاقية، والاجتماعية، والاقتصادية

مضار الربا من الناحية الأخلاقية والروحية: الأخلاق والروح هما جوهر الإنسانية وملاك أمرها، فكل شيء إذا كان يضرنا في صميم هذا الجوهر جدير بالرفض ولا يصلح لأن نأخذ به أبداً، ولو كانت فيه منافع كثيرة من أي ناحية أخرى فإذا نظرنا في الرِّبا وجزأناه تجزئة نفسية تبين لنا لأول وهلة أن الربا لا يبدأ فيه العمل الذهني كله - من رغبة الإنسان في جمع المال إلى مختلف مراحل حياته الاقتصادية - إلّا منطبعاً بتأثير الأثرة، والبخل وضيق الصدر وتحجر القلب والعبودية للمال والتكالب على المادة، وما إلى ذلك من الصفات الرذيلة الأخرى. ثم لا ينفك يجري هذا العمل تحت تأثير مثل هذه الصفات ويوصلها في الإنسان على قدر ما يتقدم، ويقطع من مراحل النجاح في تجارته الربوية، وعلى العكس من هذا نجد عمل المزكي والمتصدق منطبعاً بصفات الكرم والسخاء والإيثار والمواساة والمناصحة وسعة القلب ورحابة الصدر وعلو الهمة وما إلى ذلك من الصفات الشريفة الأخرى، ثم لا تزال تتأصل هذه الصفات في الإنسان ما سلك هذا الطريق في حياته[121].

---

(١١٩) انظر إعلام الموقعين ٩٦/٢ والربا لأبي الأعلى المودودي ص ٤٠.

(١٢٠) المصدران المتقدمان.

(١٢١) انظر الربا لأبي الأعلى المودودي ص ٤٠ ورسالة الإسلام، العدد الرابع، السنة الثالثة، بحث =

ولذا حرَّم الشارع الرِّبـا، ولعن آكله، ومؤكله، وكاتبـه، وشاهـديه وآذن من لم يدعه بحربه وحرب رسوله. ولم يجيء مثل هذا الوعيـد في كبيرة غيـر الرِّبـا. وبهـذا كان من أكبـر الكبائـر. وقد جعـل الله الربا ضـد الصدقـة، فالمـرابي ضـد المتصدق، وقال: «يمحق الله الربا ويربي الصدقـات» وقال: **﴿وما آتيتم من رباً ليـربو في أمـوال الناس فـلا يـربُـو عند الله ومـا آتيتم من زكَاةٍ تُـرِيدُون وَجـه الله فأولئك هم المضعفون﴾**(١٢٢).

مضار الربا من الناحية الاجتماعية: مما لا يشك فيه أحد أن المجتمع الذي يتعامل أفراده فيما بينهم بالأثرة، ولا يساعد فيه أحد غيره إلّا يرجو منه فائدة راجعة إلى نفسه، ويكون فيه عـوز أحد ما، وضيقه وفقره فـرصة يغتنمهـا غيره للتمـول والاستثمار، وتكون مصلحة الطبقات الغنية الموسرة فيه مناقضة لمصلحة الطبقات المعدمة. مثل هذا المجتمـع لا يمكن أن يقوم ويـظل قَائِمـاً على قواعـد محكمة أبـداً، ولا بـدَّ أن تبقى أجــزاؤه مـائلة إلى التفكــك، والتشتت في كـل حين من الأحيان إلى أن يصل الأنهيـار والدَّمـار ويظل على شفـا جُرفٍ هـار، أو على شَفا حُفْرةٍ من النار(١٢٣). ولذا اعتبر الإسلام الربـا من أهم العوامـل التي تقتل حـاسة العطف والتراحم والتعاون بين أفراد الأمة، وبذلك يقضي على أهم المقاصـد من وجـود الاجتمـاع والجمـاعـة، لأن المقصـود والمـطلوب عنـد الله هـو التعـاطف والتراحم بين أفراد الأمة والجماعـة الإسلاميـة حتى يصيروا كـالجسد في تجـاوب الإحساس لأي نازلة ألمّت بطرف من أطرافه.

مضار الربا من الناحية الاقتصادية: أما من النـاحية الاقتصـادية فقـد بين لنا الإمام الغزالي فيمـا تقدم أن النقـود خلقت لحكم الهية جليلة، ومن هـذه الحكم كونها حاكماً في قيم الأشيـاء فمن تعامـل بها في الـربا يعتبـر كفر بنعمـة الله عليه

= للدكتور محمد عبد اللّه دراز بعنوان «الربا في نظر القانون الإسلامي»، اشترك الأزهر الشريف به في مؤتمر القانون الإسلامي المنعقد بباريس في شهر يوليو ١٩٥١.

(١٢٢) سورة الروم آية: ٣٩.

(١٢٣) انظر حجة اللّه البالغة ٢/٩٨ والربا للمـودودي ٤١ ـ ٤٢ ومجلة رسالـة الإسلام العـدد الرابـع، السنة الثالثة، مقال للدكتور محمد عبـد اللّه دراز وانظر الأمـوال لابن سلام ٢٧٣. ونـظرية الـربا المحرم في الشريعة الإسلامية للأستاذ إبراهيم زكي الدين بدوي المقدم.

فيها، وذلك لأنه بجعله إياها سلعة يتَّجِر فيها، قَلَبَ الحقائق فهو بذلك جعلها مقصورة على خلاف مقصود الحكمة.

وإذا جرى العرف باستثمار المال بهذا الوجه أفضى ذلك إلى ترك الزراعة، والصناعة التي هي أصول المكاسب، ولا شيء في النقود أشد تدقيقاً واعتناء بالقليل وخصومة من عمل المرابي، وهو مناقض لأصل ما شرع الله لعباده من المكاسب(١٢٤). وفي الربا أكل لأموال الناس بالباطل، ويقود إلى جعل الأموال دولة بين فئة قليلة من الناس، وبذلك يكون سبباً في منع التداول بالصورة المطلوبة في نظر الشرع، فكان لا بدّ من تحريمه ومنعه كطريق لتنمية الأموال، ولا خلاف بين المسلمين في تحريمه، وإن اختلفوا في ماهيته وأنواعه.

وبتحريم الرِّبا وجه الإسلام الأموال التوجيه السليم في طريقها إلى ميادين الإنتاج، والاستثمار، والاستهلاك بالطرق التي لا يتولد معها الضرر مثل التجارة والزراعة والصناعة وأنواع المعاملات الشرعية.

الوسيلة الثالثة: في تحقيق مقصد التداول: منع الاحتكار: لقد قلنا إن الشارع الحكيم يقصد من منعه لكنز النقود تحريكها وعدم تجميدها حتى تدور بين أيدي الناس في ميادين الإنتاج والإستهلاك، ومنع الربا حتى لا تقلب الحقائق بجعل الوسيلة غاية وذلك بجعل النقود سلعة للتجارة، بجانب ما يصاحب الربا من أضرار أخلاقية واجتماعية، واقتصادية.

وبهذا المبدأ السليم يضمن التشريع الإسلامي دفع النقود من كنوزها، وتحريكها نحو ميادين الزراعة والصناعة والتجارة سواء كان المحرك لها هو صاحبها، أو من ينوب عنه: مزارعة أو مضاربة وغير ذلك من ألوان الشركات المشروعة في تنمية الأموال الفائضة عن حاجة الاستهلاك الحاضرة.

وإذا اتجهت الأموال إلى الزراعة، والصناعة، والتجارة، فلا بدَّ من أن

---

(١٢٤) انظر حجة الله البالغة ٢/ ٩٨ وانظر الربا لأبي الأعلى المودودي ص ٤٤ والمحاضرات العامة للموسم الثقافي الثاني بجامعة الأزهر بحث للأستاذ عيسى إبراهيم عبده والإحياء للإمام الغزالي ٤/ ٧٩ - ٨٠ وإعلام الموقعين ٢/ ٩٩.

تكون هناك محاصيل، ومصنوعات وسلع توّاقة ونزّاعة إلى نزول الأسواق الاستهلاكية، وقد يجنح ذووها إلى حبسها ومنعها عن الأسواق رغبة منهم في ارتفاع سعرها، وهذا الفعل يعتبر في نظر الإسلام مصادرة لحق الجماعة، ومعوقاً لمقصد التداول، ووصول منافع الأموال إلى الناس لسد ضرورياتهم وحاجاتهم من الطعام، واللباس وغيرهما.

ولذا منع الشارع احتكار السلع كما منع اكتناز النقود، وشدد في منعه بالنسبة لأقوات الناس، والضروريات اللازمة لحياتهم.

ومعنى الاحتكار في اللغة: الاحتباس يقال: احتبس الشيء انتظاراً لغلائِه. واحتكر زيد الطَّعام إذا حبسه إرادة الغلاء، والاسم الحُكْرَة مثل الفُرْقَةِ، من الافتراق[١٢٥].

ومعناه شرعاً حبس الطعام تربصاً به للغلاء. وقيل هو: حبس السلع عن البيع[١٢٦] ومعناه في اللغة أعم وأشمل من معناه الشرعي. لأنه في اللغة حبس أي شيء، وفي الشرع حبس الطعام أو السلع.

الأدلة على تحريمه: **أولاً** يمكننا استنباط تحريمه من آية منع كنز الأموال وتجميدها عن الحركة، لأن الكنز وارد في الذهب والفضة، ويمكن أن يلحق بهما حبس كل مال وتعطيله عن تأدية وظيفته في تلبية مطالب الناس وتحقيق مصالحهم.

ثانياً: ما ورد في تحريمه من الأحاديث:

فقد روي عن النبي ﷺ أنه قال «من احتكر فهو خاطىء» وفي رواية «لا يحتكر إلا خاطىء»[١٢٧] أي من ادخر ما يشتريه وقت الغلاء، ليبيعه بأغلى فهو عاص آثم يقال خطىء إذا تعمد، وأخطأ إذا لم يتعمد. فهذا الحديث يدل على تحريم الاحتكار، لأن الإثم والمعصية لا يترتبان إلّا على المحرم.

---

(١٢٥) انظر القاموس المحيط ٢/١٣ والمصباح المنير ٢٢٦ والنهاية في غريب الحديث ١/٤١٧.

(١٢٦) انظر نيل الأوطار ٥/٢٥٠ وشرح مسلم للجنة من العلماء برئاسة الشيخ محمد ذهني ٢/٥٠.

(١٢٧) رواه مسلم بلفظيه.

وقال ﷺ «من احتكر يريد أن يغلي بها على المسلمين فهو خاطىء[١٢٨]» وقال «من احتكر على المسلمين طعامهم ضربه الله بالجذام، والإفلاس» [١٢٩].

وقال: «الجالب مرْزوق، والمحتكر ملعون»[١٣٠].

فهذه الأحاديث تدل على منع الاحتكار من غير فرق بين طعام وسلع ضرورية لحياة الناس، وما هو ضروري لحياة دوابهم والتصريح بالطعام في بعض الروايات لا يصلح لتقييد بقية الروايات المطلقة، بل هذا من التنصيص على فرد من الأفراد التي يطلق عليها المطلق، وذلك لأن نفي الحكم عن غير الطعام إنما هو لمفهوم اللَّقب، وهو غير معمول به عند الجمهور، وما كان كذلك لا يصلح للتقييد على ما تقرر في الأصول.

ثالثاً: فقد روي عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه أنه: قال: لا حُكْرَة في سوقنا لا يعمد رجال بأيديهم فضول من أذْهَابٍ إلى رِزْقٍ من رزْقِ الله نزل بِسَاحتنا فيحتكرونه علينا. ولكن أيما جالبٍ جلب على عمود كبده، في الشتاء، والصيف، فذلك ضيف عمر. فيبيع كيف شاء الله، وليمسك كيف شاء الله[١٣١].

فهذا الأثر يوضح أن عمر رضي الله عنه يمنع الاحتكار ولكنه يفرق بين من يشتري من السوق ليحتكره، وبين جالب السلع من بلد إلى بلد فيمنع الأول منعاً باتاً، ويعطي الثاني الحق في البيع بأي سعّر لئلا يمتنع الناس عن الجلب إلّا في حالة نزول حاجة بالناس ولم يوجد عند غيره جُبِر على بيعه بسعر الوقت لرفع الضرر[١٣٢].

وروي عن عثمان بن عفان رضي الله عنه: إنه كان ينهى عن الحُكْرة[١٣٣] ويرى الإمام الشافعي رضي الله عنه، والهَادويَّة أن المحرم إنما هو احتكار

---

(١٢٨) رواه أحمد وأورده صاحب نيل الأوطار ٢٤٩/٥.

(١٢٩) رواه ابن ماجة.

(١٣٠) ورد في نيل الأوطار ٢٤٥/٥ وقال ضعّفه الحافظ في إسناده.

(١٣١) رواه مالك في الموطأ.

(١٣٢) انظر شرح الزرقاني على الموطأ ٢٩٩/٣.

(١٣٣) رواه مالك في الموطأ.

الأقوات خاصة لا غيرها. وقال الشوكاني: والحاصل أن العلة إذا كانت هي الإضرار بالمسلمين لم يحرم الاحتكار إلّا على وجه يضّربهم ويستوي في ذلك القوت وغيره لأنهم يتضررون بالجميع(١٣٤).

وقال الغزالي ما ليس بِقُوتٍ، ولا مُعِين عليه فلا يتعدَّى النهي إليه وإن كان مطعوماً وما يعين على الوقت كاللحم والفواكه، وما يَسُدُّ مَسَدَّ شيء من القوت في بعض الأحوال، وإن كان لا يمكن المداومة عليه فهو في محل النظر(١٣٥).

وقال بعضهم إذا كان الناس يحتاجون إلى الثياب ونحوها لشدة البرد أو لستر العورة، فيكره لمن عنده ذلك إمساكه، وقال السبكي إن أراد كراهة تحريم فظاهر، وإن أراد كراهة تنزيه فبعيد(١٣٦).

وجاء في مقدمة ابن خلدون: مما اشتهر عند ذوي البصر والتجربة في الأمصار. أن احتكار الزرع لتحين أوقات غلائه مشؤوم، وأنه يعود على فائدته بالتلف والخسران.

ويعلل لذلك: بأن حاجة الناس إلى الأقوات تضطرهم اضطراراً، إلى ما يبذلون فيها من المال، فتبقى النفوس معلقة به، وفي تعلق النفوس بما لها سر كبير من وباله على من يأخذه مجانًا. ولعل هذا هو السر الذي اعتبره الشارع في تحريم أخذ أموال الناس بالباطل.

هذا وإن لم يكن مجّاناً فالنفوس متعلقة به لاعطائه ضرورة من غير سعة في العذر، فهو كالمكره وما عدا الأقوات والمأكولات من المبيعات لا اضطرار للناس إليها، وإنما يبعثهم عليها التفنن في الشهوات، فلا يبذلون أموالهم فيها إلا باختيار وحرص، ولا يبقى لهم تعلق بما أعطوه. فلهذا يكون من عرف بالاحتكار تجتمع القُوى النَفْسَانيَّة على متابعته لما يأخذه من أموالهم فيفسد ربحه(١٣٧). وكلام ابن خلدون هذا يؤكد لنا معنى الحديث المتقدم القائل «من احتكر على المسلمين

---

(١٣٤) نيل الأوطار ٥/٢٥١.
(١٣٥) انظر الإحياء ٤/٨٠.
(١٣٦) انظر نيل الأوطار ٥/٢٥١.
(١٣٧) انظر المقدمة ص ٣٣٣ ط الأزهر.

طعامهم ضربه الله بالجذام والإفلاس» فاستغلال حاجة الناس في ضرورياتهم يعود على المستغل بالخيبة والخسران، وقد علل ابن خلدون ذلك بأسباب نفسانية. وهو تعليل قيّم ووجيه.

ومما تقدم نعلم علم اليقين؛ أن الاحتكار محرم في السلع الضرورية طعاماً كان أو غيره وأن العلة الحاق الضرر بالناس من حبس ما يحتاجون إليه من ضروريات حياتهم وحاجاتهم وفيه منع لتحقيق مقصد التداول، وحركة الأموال، ودورانها ومن الاحتكار أن يلزم إلا يبيع الطعام أو غيره من الأصناف إلا أناس معروفون. فلا تباع تلك السلع إلّا لهم ثم يبيعونها هم بما يريدون. قال ابن القيم هذا من البغي في الأرض والفساد والظلم الذي يحبس به قطر السماء[١٣٨].

وبهذا التشريع الحكيم قد أزال الإسلام عَقَبَةً كأْداء في طريق الحركة اللاَّزمة للأموال وأعطى السلع حرية التنقل من سوق إلى سوق، ومن يَدٍ إلى يدٍ إلى أن تصل إلى يد من يستهلكها.

تحديد سعر البيع: إذا وصلت السلع إلى الأسواق فهل يجوز لولي الأمر أن يحدد لها سعراً معيناً؟ قد تنازع العلماء في التسعير في مسألتين:

إحداهما: إذا كان للناس سعر غال فأراد بعضهم أن يبيع بأغلى من ذلك فإنه يمنع منه في السوق في مذهب مالك. وهو يمنع من النقصان على قولين. وأما الشافعي وأصحاب أحمد فمنعوا من ذلك.

والثانية: أن يحد لأهل السوق حد لا يتجاوزونه مع قيام الناس بالواجب. فهذا منعه جمهور العلماء حتى مالك نفسه في المشهور عنه. وذكر عن سعيد بن المسيب وربيعة بن أبي عبد الرحمن ويحي بن سعيد أنهم رخصوا فيه.

وهذا التنازع بين العلماء في غير حالات الضرورة والحاجة. أما إذا امتنع الناس من بيع ما يجب عليهم بيعه فهنا يؤمرون بالواجب، ويعاقبون على تركه[١٣٩].

---

(١٣٨) انظر الطرق الحكمية في السياسة الشرعية ٢٨٦.
(١٣٩) انظر الحسبة في الإسلام لابن تيمية ٣٢.

وقال الزّرْقاني: إذا نزلت بالناس حاجة ولم يوجد عند غيره جبر على بيعه بسعر الوقت، لرفع الضرر عن الناس حكاه عن عياض والقرطبي(١٤٠). وقال ابن القيم: لولي الأمر أن يكره المحتكرين على بيع ما عندهم بقيمة المثل عند ضرورة الناس إليه، مثل من عنده طعام لا يحتاج إليه، وفي الناس مخمصة أو سلاح لا يحتاج إليه والناس يحتاجون إليه للجهاد أو غير ذلك(١٤١).

وقال أيضاً: جماع الأمر: أن مصلحة الناس إذا لم تتم إلّا بالتسعير سعر عليهم تسعير عدل لا وكس ولا شطط، وإذا اندفعت حاجتهم وقامت مصلحتهم بدونه، لم يفعل(١٤٢).

وبهذا نكون قد أوضحنا هذه الوسيلة التي تعتبر من أهم الوسائل في توفير السلع الضرورية في ميادين الاستهلاك كما أن تحريم كنز النقود أهم وسيلة في توفير النقود في ميدان الإنتاج. ووسائل الكسب.

الوسيلة الرابعة: في تحقيق مقصد التداول: منع الميسر، لقد منع الإسلام بعض الأعمال العقيمة من الناحية الإنتاجية كالميسر والمقامرة، لأن هذا النوع من الأعمال والاكتساب بها فيه فداحة وخسارة كبيرة على الإنتاج العام في الأمة وفيه تبديد للطاقات الصالحة المنتجة في الإنسان، وفيه تعطيل للأهداف الصالحة بسبب تبديد تلك الطاقات والجهود، والأموال لأن تداول الأموال ودورانها بين أيدي المتقامرين ليس هو التداول الذي قصده الشارع في الأموال لأنه تداول عقيم لا يضيف جديداً. هذا بقطع النظر عما يتولد عن الميسر من آثام ومفاسد وعداوة وبغضاء.

والميسر في اللُّغة معناه: قِمَار العرب بالأزلام يقال: منه يَسَرَ الرجل يَسِرُ من باب وعد فهو ياسر(١٤٣) وقيل الميسر: الجَزُور الذي كانوا يتقامرون عليه(١٤٤)

---

(١٤٠) انظر شرح الزرقاني ٣/٢٩٩.

(١٤١) انظر الطرق الحكمية في السياسة الشرعية ٢٨٤ ـ ٢٨٥.

(١٤٢) المصدر السابق ٣١٠.

(١٤٣) انظر المصباح المنير ١٠٥٥ والنهاية في غريب الحديث ٥/٩٦.

(١٤٤) تفسير القرطبي حكاية عن الأزهري ٣/٥٣.

وقال ابن عباس رضي الله عنهما: كان الرجل في الجاهلية يخاطر الرجل على أهله وماله فأيهما قمر صاحبة ذهب بماله وأهله فنزلت الآية[١٤٥]، يعني آية البقرة.

والميسر محرم بنص الكتاب، وجاء مقروناً بتحريم الخمر وبيان مضارهما ومفاسدهما في آيتي البقرة والمائدة. والخمر أم الخبائث، كما قرن الميسر في آية المائدة بعبادة الأوثان، وهي الإشراك بالله، فقال تعالى: ﴿**يسألونك عن الخمر والميسر قُلْ فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما**﴾[١٤٦] وقال: ﴿**إنّما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم منتهون**﴾[١٤٧].

وجه الدِّلالة: أن الرجس واقع على الأربعة المذكورة، فكان الأمر بالاجتناب متناولاً للكل، وأن الخمر والميسر سببان عظيمان في إثارة العداوة، والبغضاء بين الناس. ولا شك أن العداوة والبغضاء تفضي إلى أحوال مذمومة من الهرج والمرج والفتن وكل ذلك مضاد لمصالح الناس ومقاصد الشارع[١٤٨].

جاء في كتاب حجة الله البالغة: إن الميسر سحت باطل لأنه اختطاف لأموال الناس عنهم معتمد على اتباع جهل وحرص ومنية باطلة، وركوب غرر تبعثه هذه على الشرط، وليس له دخل في التمدن والتعاون، فإن سكت المغلوب سكت على غيظ وخيبة،وإن خاصم خاصم فيما التزمه بنفسه،واقتحم فيه بقصده، والغالب يسْتَلِذُّ، ويدعوه قليله إلى كثيره ولا يدعه حرصه أن يقلع عنه، وعما قليل تكون التِّرة عليه وتدُور الدائرة عليه، وفي الاعتبار بذلك إفساد للأموال وهو يفضي إلى ترك الزراعة، والصناعة التي هي أصول المكاسب وهو مناقض لأصل ما شرع الله لعباده من المكاسب وفيه قبح[١٤٩].

---

(١٤٥) القرطبي ٥٢/٣.

(١٤٦) سورة البقرة آية: ٢١٩

(١٤٧) سورة المائدة آية: ٩١.

(١٤٨) تفسير الفخر الرازي ٤٤٣/٣ ـ ٤٤٤.

(١٤٩) انظر ج ٩٨/٢.

وبمنع الميسر أوصد الله باباً كانت تبدد فيه الطاقات وتعطل فيه الأموال، والأعمال وفيه صد عن ذكر الله وعن الصلاة، وجالب للعداوة والبغضاء، ومناقض لأصول المكاسب ومقاصد الشارع في الأموال والأعمال، وبهذا التشريع الحكيم استطاع الإسلام أن يوجه الطاقات والأموال في أحسن طريق ونظام لمصلحة الأفراد ومنافع الأمة.

وبذلك نكون قد أوضحنا الوسيلة الرابعة في تحقيق مقصد التداول ودوران الأموال بين الناس بصورة منتجة عقيمة كما في الميسر، لأن المبلغ المتداول بين المتقامرين مهما طالت مدة عبثهم به لا يزيد، بل يلازمه النقصان دائِماً.

الوسيلة الخامسة: في تحقيق مقصد التداول. المنع من أن يكون المال دولةً بين فئة قليلة من أفراد الأمة.

هذه الوسيلة تكمل المعنى المطلوب للتداول، وهو شموله لجميع أفراد الأمة الإسلامية، وطوائفها، لأن التداول الجُزْئي بين فِئَة الأغنياء لا يحقق مصالح العامة ولا يفي بمقصود الشرع من الأموال. فهذه الوسيلة يقصد بها تحقيق صورة أمثل للتداول وأشمل وذلك لأن تركيز الثروة في أيدي فئة قليلة لا بدَّ من أن يؤدي إلى الإضرار بالسواد الأعظم من الناس، ويعمّ البؤس، وتشْتَدُّ الحاجة لدى الكثرة.

وقد منع الله ذلك بقوله: **﴿ما أفاء اللهُ على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كَيْ لا يكونَ دُوْلَةً بين الأغنياء منكم﴾**(١٥٠).

ومعنى الآية قسَّمْنا الفيء على تلك المصارف: كَيْلا يكون الفيُّ شيئاً يتداوله الأغنياء بينهم ويتعاورُنَه فلا يصيب الفقراء، أو كيْ لَا يكون امساكه تداولاً بينهم ولا يخرجونه إلى الفقراء، أو كي لا يقسمه الرؤساء والأقوياء بينهم دون الفقراء والضعفاء، لأن أهل الجاهلية كانوا يفعلون ذلك، واتقوا الله أن تخالفوه، وتتهاونوا بأوامره ونواهيه والله شديد العقاب(١٥١).

---

(١٥٠) سورة الحشر آية: ٧.

(١٥١) انظر تفسير الكشّاف ٨٢/٤ والقرطبي ١٦/١٨ و ١٩ وحاشية الجمل ٣٦٧/٤.

والآية عللت تصرفاً واقعياً من تصرفات الرسول عليه الصلاة والسلام فيأخذ حكم المبدأ العام، ذلك حينما أعطى فَيْءَ بني النضير كله للمهاجرين الفقراء دون الأنصار والأغنياء فيما عدا رجلين فقيرين منهم لاشتراكهما في الوصف مع المهاجرين كي يعيد التوازن الاقتصادي بين فريقي المسلمين في ذلك الأوان مع أن هؤلاء الأنصار كانوا آووا المهاجرين، وشاركوهم أموالهم، ودورهم، ومتاعهم، وآخوهم إخاء كامِلاً يقوم مقام الإخاء في الأنساب.

كذلك يقرر هذا المبدأ عزيمة ابن الخطاب رضي الله عنه حيث قال «لو استقبلت من أمري ما استبدرت لأخذت من الأغنياء، فضول أموالهم فردَدتُها على الفقراء». ولكن لم تمهله الطعنة الغادرة لينفذ ما اعتزمه.

وبهذا المبدأ توضع القاعدة الأساسية لتوزيع الثروة في الأمة الإسلامية، ولايهم أن يكون هذا المبدأ قد عُطِّل في بعض الفترات. ففي يد الدولة الإسلامية أن تنفذه بالطريقة التي تتطلبها الأوضاع الاقتصادية في كل زمان والتي يتطلبها السلام الاجتماعي والعدل الإنساني في كل مكان. وهذا المبدأ يخصص مبدأ حق الملكية الفردية ويقيده ويجعله دائماً خاضعاً لسلطة الدوْلَة في إعادة توزيع الثروة العامة حسب المقتضيات والأحوال اهتداء بمبادىء الإسلام(١٥٢). وشرائع الإسلام ونظمه وحدة متكاملة متنافسة، وكل مبدأ من مبادئه يفضي إلى الآخر حيث تلتقي كلها عند الفكرة الكلية للإسلام، فلا يجوز عند التشريع أو التطبيق أخذ المسائل فرادى مبعثرة: بل ينبغي الرجوع دائِماً إلى الفكرة الكلية الشاملة.

فقصر تداول الأموال بين فئة قليلة يتنافى مع مقاصد التشريع ومبادئه، لأن ذلك يلحق الإضرار، بالفقراء المحتاجين ويستلزم الاختلال الاقتصادي، والاجتماعي والأخلاقي وهذا شيء ينبذه الإسلام ويحاربه بكل الوسائل لأنه يضاد مصالح الدين، ومنافع الأمة. ويهدم كيانها ومقوماتها.

الوسيلة السادسة: ما شرع من المعاملات بقصد التوصل إلى المصالح والمنافع المالية:

---

(١٥٢) راجع في هذا الكتاب الأموال لابن سلام ص ٨٤ ـ ٨٦ والخراج لأبي يوسف ص ٣٥ والخراج ليحيى بن آدم القرشي ص ١٩ وما بعدها.

لقد قلنا إن الله منع الكنز، والاحتكار والربا والميسر ومنع أن تكون الأموال دولة بين الأغنياء، ومنع ذلك كله يحقِّق لأفـراد الأمة عـامةً، الاستفـادة من منافـع الأمـوال عن طـريق التـداول، والتبـادل والتعـاون، ولا يتم هـذا القصـد لهم إلّا بمشروعية المعاملات، التي تبيح لهم نقل الأعيان، والحصول على المنافع.

قـال العـز بن عبـد السـلام «الإنسـان مكلف بعبـادة الـدَّيـان بـاكسـاب في القلوب، والحـواس، والأركـان، مـا دامت حيـاتـه، ولم تتم حيـاتـه إلّا بـدفـع ضروراته، وحاجاته من المآكل، والمشارب، والملابس، والمناكح وغير ذلـك من المنـافـع، ولم يتـأت ذلـك إلّا بـإبـاحـة التصـرفـات الـدافعـة للضـرورات، والحاجات»[١٥٣].

فمن وسـائـل تـداول الثـروة، ورواج السلع، تسهيـل المعـامـلات بقـدر الإمكـان، وترجيـح جانب مـا فيها من المصلحـة على ما عسى أن يعتـرضهـا من مفسدة مرجوحة[١٥٤].

والتصـرفـات التي شـرعت في المعـامـلات: إمـا نقـل أو إسقـاط أو قبض أو إقباض، أو التزام أو خلط، أو إنشاء ملك أو اختصاص أو إذن أو إتلاف.

والنقل ينقسم إلى قسمين: الأول نقل بعوض في الأعيان كالبيع والقـرض، أو في المنافع كالإجارة، ويندرج تحتها المُسَاقاة والقِـراض والمُزارعـة والجعالـة. والثاني نقل بغير عوض: كالهدايا والوصايا والهبات والصدقات والكفارات والزكاة.

والإسقـاط إمـا بعـوض كـالخلع والعفـو على مـال والكتـابـة والصلح على الدين. وإما بغير عوض كالبراءة في الديون والقصاص. وأما القبض فهو إما بـإذن الشـارع وحده كـاللقطة والثـوب إذا ألقتـه الـريـح من دار إنسـان، ومـال اللقيط، أو بإذن غير الشارع كقبض المبيع بإذن البائع. والمستلم في البيع الفاسد والرهون والهبات والصدقات والودائع.

وأمـا الإقباض كـالمبـادلـة في العـروض، والنقـود، وبـالـوزن والكيـل في

---

(١٥٣) قواعد الأحكام ٢/٨٠.

(١٥٤) انظر مقاصد الشريعة لابن عاشور ص ١٩٢.

الموزونات، والمكيلات، وبالتمكين في العقارات والأشجار، أو بالنية فقط، كقبض الوالد، وإقباضه لنفسه من نفسه لولده[155].

والالتزام كالضمانات بالوجه، أو بالمال كما هو معلوم عند الفقهاء في باب الحمالة، لأن الحميل إما أن يكون ضمانة ضمان وجه بأن يكون ملتزماً بإحضار من كفله لصاحب الحق، وإما أن يكون ملتزماً بقضَاء الدين عند عجز المدين. والخلط أما بشائع كنصيب من دار يقايض به بنصيب آخر، فيصير بذلك قد خلط ملكه بملك من صارت الشركة معه، وإما أن يكون الخلط بين الأمثال: كالزيت الذي يخلط بمثله أو البر والأرز ونحوهما، وكلا النوعين يسمى شركة، بخلاف خلط الغنم ونحوها فليس شركة، بل خلط يوجب أحكاماً أخر غير الشركة[156].

وأما إنشاء الأملاك في غير مملوك كإرقاقِ الكفار وإحياء الموات والاصطياد والحيازة في المباحات فهذا ليس مما نحن فيه، وقد تقدم بيانه في مبحث وسائل التملك. وكذلك الإختصاص بالمنافع كالسبق إلى المباحات، ومقاعد الأسواق والمساجد ونحو ذلك لأن هذا ليس داخلاً في باب المعاملات، وإنما هو في باب اكتساب الحقوق.

والإذن إما أن يكون في الأعيان كالضيافات، أو في المنافع كالعواري، أو في التصرف كالتوكيل ونحو ذلك.

والإتلاف يكون لإصلاح الأجساد والأرواح كالأطعمة والأدوية والذبائح ونحو ذلك[157].

فهذه التصرفات المالية وما يلحق بها كلها تعود إلى معاملات الناس في شتى أنواعها في ميدان النقود والإنتاج والسلع والاستهلاك، وبذلك يسر الله عليهم تحصيل مصالحهم وجلب منافعهم ومطالب حياتهم، وكلما كان تداول الأموال ودورانها بين الناس عاماً وشاملاً كان النفع واصلاً إلى جميع أفراد الأمة، وبهذا نكون قد أوضحنا وسائل تحقيق مقصد التداول الذي يعود على الأفراد

(١٥٥) انظر قواعد الأحكام ٢/٨٢ وتنقيح الفصول للقرافي ١٠٥ ـ ١٠٦.

(١٥٦) انظر تنقيح الفصول ١٠٦ وقواعد الأحكام ٢/٨٣.

(١٥٧) انظر المصدرين السابقين.

والجماعة والأمة والعالم بالنفع والخير الوفير، في ظل شريعة الإسلام التي جاءت لهداية المؤمنين في الحصول على مصالح الدين والدنيا، أفراداً وجماعة.

المقصد الثاني في الأموال: الوضوح

المراد بوضوح الأموال: أن تكون بعيدةً عن مواطِن المنازعات والخصومات، ولحوق الضرر. وفي هذا تسهيل لحفظها من التعرض للجُحود، والنكران، ثم للضياع.

ولتحقيق هذا المقصد شرع الإسلام التوثيق في العقود والمعاملات المالية كالكتابة والاشهاد، والرهن، ونحو ذلك.

١ ـ **أما الكتابة**: فقد شرعها الله بقوله: **﴿ياأيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى، فاكتبوه ولْيَكْتُب بينكم كاتب بالعدل﴾** وقال: **ولا تسأموا أن تكتبوه صغيراً أو كبيراً﴾**[١٥٨] وآية المداينة: هي آية عظمى في الأحكام، مبينة جملاً من الحلال والحرام، وهي أصل في مسائل البيوع وكثير من الفروع.

والدّين عبارة عن كل معاملة كان أحد العوضين فيها نقداً والآخر في الذمة نسيئة، فإن العين عند العرب ما كان حاضراً والدّين ما كان غائباً[١٥٩].

ووجه دلالة الآية على مشروعية الكتابة في المعاملات المالية: هو أن الله أمر بكتابة الدين المؤجل بقوله: «فاكتبوه»[١٦٠] والأصل في الأمر أن يكون للوجوب ما لم تصرفه قرينه. والدَّين معاملة مالية معرضة لاحتمال الجحود والنكران أو النسيان، فكل معاملة هذا شأنها تعطى هذا الحكم لاتحاد العلة والحكمة. وقد حث الله الناس عل كتابة الدين ولو كان صغيراً لأن الكبير والصغير على حد سواء في التعرض للنسيان أو الجحود والنكران.

---

(١٥٨) سورة البقرة آية: ٢٨٢.

(١٥٩) أحكام القرآن لابن العربي ١/٢٤٧.

(١٦٠) والكتابة يراد بها أن تكون صكاً ليستذكر به عند أجله لما يتوقع من الغفلة في المدة التي بين المعاملة، وبين حلول الأجل، والنسيان موكل بالإنسان، والشيطان ربما حمل على الإنكار، والعوارض من موت وغيره تطرأ، فشرع الكتابة والاشهاد. أحكام القرآن لابن العربي ١/٢٤٧.

واختلف العلماء في حكم الكتابة المأمور بها في الآية فمنهم من قال إنها واجبة على أربابها بيعاً كان التعامل أو قرضاً، لئلا يقع فيه نِسْيَان أو جحود، واختار الطبري هذا القول. مستدلاً بهذه الآية.

وذهب الجمهور إلى أن الأمر بالكتابة للندب لأجل حفظ الأموال، وإزالة الريب، لأن الغريم إذا كان تقيًّا فليست الكتابة بضارَّة له، وإن كان غير ذلك فالكتابة فيها حفظ لحق صاحب الحق. ورجح القرطبي هذا القول، وقال: لأن اللَّه تعالى ندب إلى الكتابة فيما للمرء أن يهبه ويتركه بإجماع. فندبه إنما هو على جهة الحيطة للناس(١٦١).

وإذا تتبعنا مسالك التشريع الإسلامي نجد أن قول الجمهور هو الذي يناسب تلك المسالك، لأن الشارع كثيراً ما يعتمد على الوازع الفطري في تقرير الأحكام. وحب الناس للأموال يدعوهم إلى المحافظة عليها، ولذا يعتبر الأمر بالكتابة من باب الندب والإرشاد إلى أسلم الطرق في المحافظة على الأموال. وبذلك يكون قول الجمهور هو الأولى بالاعتبار، والوازع الفطري يعتبر بمثابة القرينة الصارفة عن إرادة الوجوب، كما في الأمر بالأكل والنكاح.

ومهما كان الحال فالكتابة وسيلة شرعها الله لإرشاد الناس إلى أسلم الطرق في المحافظة على المال، وقد تحفظ الكتابة من عليه الحق من نوازع الجحود والنكران، وعصمة لصاحب الحق، ومن عليه الحق من الخطأ والنسيان، فنفع الكتابة محقق لا ريب فيه، لأن في عصمتها من الجحود والنكر والخطأ والنسيان، فائدة دينية ودنيوية. الدينية، منع النفوس من الظلم، والدنيوية منع الأموال من الضياع. وفي ذلك مصالح ظاهرة لمن القى السمع وهو شهيد(١٦٢).

٢ ـ الإشهاد: لقد شرع الله سبحانه الإشهاد في الحقوق المالية، والمدنية والحدود، وجعل في كل ذلك نصاب الشهادة شاهدين عدلين، أو رجلاً وامرأتين إلا في الزنى. وشهادة النساء خاصة بالأموال وبما لا يطلع عليه الرجال كالحيض والنفاس، ويشترط في شهادتهن في الأموال أن يكون معهن رجل. وإنما جازت

---

(١٦١) انظر تفسير القرطبي ٣/٣٨٣ واحكام القرآن لابن العربي ١/٢٤٨

(١٦٢) انظر أحكام القرآن لابن العربي ١/٢٤٧.

شهادة النساء في الأموال دون غيرها، لأن الأموال جعل الله أسباب توثيقها كثيرة، لكثرة جهات تحصيلها، وعموم البلوى بها، وتكررها، فجعل فيها التوثق تارة بالكتابة، وتارة بالإشهاد، وتارة بالرهن، وتارة بالضمان، وأدخل في جميع ذلك شهادة النساء مع الرجال[163].

وقد شرع الله الإشهاد بقوله تعالى: **﴿واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وأمرأتان ممن ترضون من الشهداء أن تضل أحداهما فتذكر إحداهما الأخرى﴾**[164] وقال: **﴿وأشهدوا إذا تبايعتم﴾**[165].

وجه دلالة الآية مشروعية الإشهاد في المعاملات المالية: أن الله أمر الناس أن يشهدوا إذا تَبَايعوا وإذا وجب الإشهاد في البيع أو ندب ـ كما تقدم في الكتابة ـ فالأمر يرشدنا إلى خير السبل في المحافظة على الأموال.

واختلف العلماء في وجوب الاشهاد في الديون والبيوع كاختلافهم في وجوب الكتابة وندبها، فمنهم من قال: بوجوب الاشهاد ورجح هذا القول الطبري. وقال: لا يحل لمسلم إذا باع، وإذا اشترى إلّا أن يشهد، وإلّا كان مخالفاً كتاب الله عزّ وجلّ، وكذلك إن كان إلى أجل فعليه أن يكتب، ويشهد إن وجد كاتباً. ومنهم من قال: الأمر للندب وحكي هذا القول عن الإمامين مالك والشافعي، وأصحاب الرأي ورجحه ابن العربي وقال هذا قول الكافة[166].

والذي يعنينا أن الله قد شرع الإشهاد كطريق المحافظة على الحقوق المتعلقة بالمال، في المعاملات المالية، وحث عليه سواء أكان الأمر على جهة الوجوب أو على جهة الإرشاد والندب، حرصًا من الله على إبعاد الأموال عن مواطن الريب والتنازع. ولما كانت الشهادة ولاية عظيمة: وهي قبول قول الغير على الغير شرط الله فيها الرضا، والعدالة، فمن حكم الشاهد أن تكون له شمائل وفضائل يتحلى بها توجب له رتبة الاختصاص بقبول قوله، ويحكم بشغل ذمة

---

(١٦٣) انظر القرطبي ٣/٣٨٩ وأحكام القرآن لابن العربي ١/٢٥٣.

(١٦٤) سورة البقرة آية: ٢٨٢.

(١٦٥) سورة البقرة آية: ٢٨٢.

(١٦٦) انظر القرطبي ٣/٤٠١ وأحكام القرآن لابن العربي ١/٢٦٢.

المطلوب بشهادته. والاشهاد يجعل الأموال واضحة، بعيدة عن مواطن الجحود والنكران، أو العوارض والنسيان.

٣ ـ الرهن: الرهن مَعْناه احتباس العين وثيقةً بالحق ليستوفى الحق من ثمنها، أو من ثمن منافعها عند تعذر أخذه من الغريم وجاءت مشروعيته في قوله تعالى: ﴿**وإن كنتم على سفر ولم تجدوا كاتِباً فرهن مقبوضة**﴾[١٦٧].

وعقد الرهن المقصود بتشريعه أن يستوثق الدائن من استيفاء دينه، من ثمن العين المرهونة بعد بيعها عند تعذر وفاء المدين له به، وأن يكون مقدمًا على سائر الغرماء عند تزاحمهم، ومطالبتهم بديونهم التي قد لا يكفي في سدادها ما يملكه المدين[١٦٨].

وجاء في تفسير القرطبي: لما أمر الله تعالى بالكتب، والإشهاد وأخذ الرهان، كان ذلك نصاً قاطعاً على مراعاة حفظ الأموال وتنميتها. وقد أمر الله بالكتابة والإشهاد وقبض الرِّهان، لمراعاة صلاح ذات البين، ونفى التنازع المؤدي إلى فساد ذلك، لئلا يسول له الشيطان جحود الحق، وتجاوز ما حدّ له الشرع، أو ترك الاقتصاد على المقدار المستحق، ولأجل ذلك حرم الله البيعات المجهولة التي اعتيادها يؤدي إلى الاختلاف وفساد ذات البين، وإيقاع الضغائن، والتباين[١٦٩] وقد قال النبي ﷺ في بيان حسن النية وسوئها عند أخذ أموال الناس «من أخذ أموال الناس يريد أداءها أدى الله عنه، ومن أخذها يريد إتلافها أتلفه الله»[١٧٠] فمما لا شك فيه أن كثيراً من الناس تنطوي نفوسهم على حُبِّ ظلْم الآخرين إذا وجدوا إلى ذلك سبيلاً. فمن أجل سد هذه الذريعة، جعل الله لصاحب المال حق الكتابة، والإشهاد، وطلب الرَّهن، ولولا هذه لما وثق الناس في المعاملات، لأن عدم وجود مثل هذه الوسائل يغري من في قلوبهم مرض بجحود حقوق الآخرين ونكرانها.

---

(١٦٧) سورة البقرة آية: ٢٨٣.

(١٦٨) انظر بحوث في الفقة المقارن لأستاذنا المرحوم الشيخ مصطفى مجاهد ص ٤ والشرح الكبير على مختصر خليل ٣/٢٣١ وبداية المجتهد ٢/٢٩٧.

(١٦٩) انظر القرطبي ٣/٤١٦ ـ ٤١٧ وانظر ايضاً أحكام القرآن لابن العربي ١/٢٦٤

(١٧٠) رواه البخاري.

وصاحب المال كما أعطي تلك الوسائل في المحافظة على حقه أعطي طلب الحميل الذي يضمن له حقه، إما بضمان الوجه، أو بضمان الغرم[١٧١].

وبهذه الوسائل جعل الشارع مقصد وضوح الأموال وبعدها عن مواطن الريب، والتنازع، والخِصام أمراً ظاهراً وإذا قصر الإنسان في الحيطة والعناية بهذه الوسائل فضاع منه ماله وجحد حقه، فلا يلومنَّ إلاّ نفسه، وما ظلمه الله ولكن هو الذي ظلم نفسه.

المقصد الثالث: العدل في الأموال

تمهيد: العدل هو المساواة بين الناس لا فرق بين قريب وغيره، ولا بين شريف وغيره.

والعدالة: لفظ يقتضي ذكر المساواة، ولا يستعمل إلاّ باعتبار الإضافة، وهي في التعارف إذا اعتبرت بالقوة: هيئة في الإنسان يطلب بها المُساواة، وإذا اعتبرت بالفعل في القسط القائم على الاستواء، وإذا وصف الله تعالى بالعدل فليس يراد به الهيئة، وإنما يراد به أن أفعاله واقعة على نهاية الانتظام[١٧٢].

والإنسان في تَحرِّي فعل العدالة يكون تام الفضيلة، لأن العدالة من أجمل الفضائل الإنسانية، من حيث إن صاحبها يقدر أن يستعملها في نفسه، وفي غيره، وهي ميزان الله المبرأ من كل زلَّة، وبها يستتب أمر العالم[١٧٣]. وقد قال الله تعالى: **﴿إن الله يأمر بالعدل، والإحسان﴾**[١٧٤] وقال: **﴿وأقسطوا إن الله يحب المقسطين﴾**[١٧٥].

وقال عليه الصلاة والسلام «بالعدل قامت السماء والأرض»[١٧٦] وقال بعض

---

(١٧١) المعاملات الشرعية المالية لأحمد إبراهيم ١٩٧ وما بعدها والشرح الكبير للدرديري على مختصر خليل ٣٩٢/٣ وما بعدها وبداية المجتهد ٣٤٤/٢.

(١٧٢) انظر الذريعة في مكارم الشريعة للراغب الأصفهاني ص ١٣٦ والتاج الجامع للأصول ٤٧/٣.

(١٧٣) المصدر السابق، والقرطبي ١٦٦/١٠.

(١٧٤) سورة النحل آية: ٩٠.

(١٧٥) سورة الحجرات آية: ٩.

(١٧٦) انظر الذريعة في مكارم الشريعة ١٣٦.

العلماء إن المراد بالميزان في قوله تعالى: «الذي أنزل الكتاب بالحق والميزان بالعدل»[177].

والعدالة المحمودة: هي التي تكون مبرأة عن الرّياء، والسُّمْعة والرغبة والرهبة، بل لا بد من أن تكون ناشئة عن تحر للحق عن سجية، والذي يجب على الإنسان أن يستعمل معه العدالة خمسة:

الأول: بينه وبين الله، بمعرفة أحكامه، والانقياد لها، **والثاني**: من قوى نفسه، وهو أن يجعل هواه مسْتَسْلِماً لعقْلِه،فقد قيل:أعدلُ الناس من أنصف عقله من هواه، **والثالث**: بينه وبين أسلافه الماضين في إنفاذ وصاياهم، والدعاء لهم، **والرابع**: بينه وبين مُعامليه، من أداء الحقوق، والإنصاف في المعاملات من البيعات والمقارضات والصدقات. **والخامس**: النَصيحة بين الناس على سبيل الحكم وذلك إلى الولاة وأعوانهم[178] وقد روي عن النبي ﷺ أنه قال: «ألا كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته فالإمام الذي على الناس راعٍ، وهو مسؤول عن رعيته، والرجل راعٍ على أهل بيته، وهو مسؤول عن رعيته، والمرأة راعية على أهل بيت زوجها وولده وهي مسؤولة عنهم، وعبد الرجل راعٍ على مال سيده، وهو مسؤول عنه، ألا فكُلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته»[179] هذا الحديث يدل على عموم مسؤولية العدل بين الناس من كل مكلف في حدود مسؤوليته.

وأما حكام العدل في الأرض فثلاثة: حاكم من الله تعالى وهو الكتاب الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، والعامل والآمر به، وهو كل وال عدل، والنقود المعتبر بها قيمة الأشياء، وأعلاها الذهب، لأنه الحكم في قيم الأشياء المالية، فهو من وجه كالحاكم، ومن وجه كالآلة للحاكم يعتبر إذا قيس عمل بعمل[180].

---

(١٧٧) المصدر السابق.
(١٧٨) انظر الذريعة في مكارم الشريعة ١٣٧ ـ ١٣٨.
(١٧٩) رواه الخمسة، انظر التاج الجامع للأصول ٤٧/٣، ٤٨.
(١٨٠) المصدر السابق ١٣٨.

ولما كانت الشريعة الإسلامية مجمع العدالة، ومنبعها صار من امتنع من انتظامها والتزامها أظلم ظالم، ولهذا قال الله عزّ وجلّ **﴿فمن أظلم ممن افترى على الله كذباً ليضل الناس بغير علم إن الله لا يهدي القوم الظالمين﴾**(١٨١).

وإذا كانت العدالة لفظاً يقتضي المساواة، فالظلم: هو الانحراف عن العدالة ولهذا عرف: بأنه: وضع الشيء في غير موضعه المخصوص(١٨٢).

والذي نرمي إليه في هذا المقصد العدل في الأموال، بوضعها في موضعها الذي خلقت من أجله وأمر به الشارع الحكيم، فالعدل فيها يشمل تحري الحق في كسبها، وتأدية ما عليها من حقوق وواجبات دائمة كالزّكاة، أو طارئة، واتباع أرشد السبل في إنفاقها، وتنميتها، أما طرق الكسب، والتنمية فقد تقدم ذكرها(١٨٣)، أما الإنفاق فهو المقصود في هذا المقصد.

وقد توصل الشارع إلى تحقيق مقصد العدل في الأموال بمسلكين: **الأول**: طلب الإنفاق المحمود، **والثاني**: طلب الكف عن الإمساك المذموم، ونهى عن الإسراف والتبذير.

أما الإنفاق المحمود فهو الذي يكسب صاحبه العدالة، وهو بذل ما أوجبت الشريعة بذله كالصدقة المفروضة، والإنفاق على النفس والعيال، وما ندبت الشريعة إلى بذله كصدقة التطوع، وإكرام الضيف، فهذا يكسب صاحبه من الناس شكراً، ومن ولي النعمة أجراً.

وأما المذموم فضربان: **الأول**: الإفراط: وهو التبذير والإسراف. **والثاني**: التفريط: وهو التقتير والإمساك، وكلاهما يراعى فيه الكمية والكيفية، فالتبذير من جهة الكمية: أن يعطي أكثر مما يحتمله حاله. ومن حيث الكيفية أن يضعه في غير موضعه. والاعتبار فيه بالكيفية أكثر منه بالكمية فرب منفق درهما من ألوف هو في إنفاقه مسرف، وببذله مفسد ظالم، وذلك كمن أعطى فاجرة درهماً،

---

(١٨١) سورة الأنعام آية: ١٤٤.

(١٨٢) انظر الذريعة: ١٣٩.

(١٨٣) انظر ص: ٤٧٩.

أو اشترى به خمراً، ورب منفق ألوفاً لا يملك غيرها هو فيه مقتصد وبذله محمود فبذل القليل يكون إسرافاً، والكثير اقتصاداً إذا كان بذل القليل في باطل، والكثير في حق[١٨٤]. ويتفاوت أجر المنفق بقدر ما يلاقيه من مجاهدة النفس وإكرام الأخذ ولذا قال عليه الصلاة والسلام «سَبَقَ دِرْهَمٌ مائة ألف دِرْهم، قالوا يا رسول الله وكيف؟ قال: رجل له درهمان فأخذ أحدهما فَتصدَّق به، ورجل له مال كثير فأخذ من عَرضِ ماله مائة ألف فتصدق بها»[١٨٥].

أما التقتير من جهة الكمية فهو أن ينفق دون ما يحمله حاله، ومن جهة الكيفية أن يمنع من حيث يجب، وينفق حيث لا يجب. ورذيلة التبذير أحْمَدُ من التقتير عند الناس، لأن التبذير جود، والتقتير بخل، والجود عل كل حال ـ مهما تجاوز الحد ـ فهو أحْمد من البخل، ولأن رجوع المبذر إلى المنحنى سهل، وارتقاء البخيل إليه صعب، ولأن المبذر قد ينفع غيره وإن أخذ بنفسه، والمقتر لا ينفع نفسه ولا غيره[١٨٦].

إنفاق المال فيما خلق لأجله: لقد جعل الله إنفاق المال فيما خلق لأجله: هو المقصد الأصلي الذي ترجع إليه جميع المقاصد الشرعية في الأموال لأن المال لم يخلق ولم يتكبد المشاق في كسبه وتحصيله إلاّ لإنفاقه في حاجات الناس: ضرورية كانت أو حاجية أو تحسينية، حاضرة أو مستقبلية، ولذلك اهتم التشريع الإسلامي في أصل أدلته بوضع القواعد والمبادىء في إنفاق المال، وتوجيه المنفقين إلى مصارف الإنفاق، وإنفاق المال إما أن يكون على النفس، وإما أن يكون على الغير وفي كل لا يعدو المنفق ثلاث حالات:

وذلك لأنه إما أن يكون بخيلاً شحيحاً ممسكاً، وإما أن يكون مُبذِّراً مسرفاً، وإما أن يكون متوسطاً ومعتدلاً. فالحالة **الأولى**: تمثل التفريط، **والثانية**: تمثل الإفراط، **والثالثة**: تمثل الإعتدال والوسطية، وخير الأمور الوسط.

وقد وضح لنا القرآن الذي يهدي للتي هي أقوم هذه الحالات في آيات

---

(١٨٤) انظر القرطبي ١٠/٢٥٠ والذريعة في مكارم الشريعة ص ١٦٢ ـ ١٦٣.
(١٨٥) رواه النسائي انظر التاج في الأصول ٢/٣٩.
(١٨٦) انظر المصادر المتقدمة.

بينات توضيحاً كافياً وشافياً ومنضبطاً لكل ذي عقلٍ سليم وتفكير مستقيم.

فقال الله تعالى: **﴿ولا تَجْعَلْ يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط، فتقعد ملوماً محسوراً﴾**[١٨٧].

ففي هذه الآية بين أن الحالة الأولى: وهي حالة البخل والشُحّ منهي عنها، لأنها تعطيل للمال عن أداء مهمته: وهي الوفاء بحاجات الناس، وأن الحالة الثانية وهي التبذير والإسراف بتجاوز الحد المطلوب منهيّ عنها أيضاً. وتبقى الحالة الثالثة وهي حالة الاعتدال والتوسط بين الشح والإسراف.

فتأتي آية أخرى توضحها وهي قوله تعالى: **﴿والذين إذا أنفقوا لم يُسْرِفُوا ولم يَقْتروا وكان بين ذلك قواماً﴾**[١٨٨].

ففي هذه الآية زيادة توضيح للحالات الثلاث وعلى وجه الخصوص الحالة الثالثة، فقد بيّنها بقوله: «وكان بين ذلك قواماً» والقوام بالفتح العدل والاعتدال[١٨٩] وقوام الشيء بالكسر: عماده الذي يقوم به يقال: فلان قوام أهل بيته، وقوام الأمر ملاكُه. والعدل والاعتدال في الإنفاق يكون بوضع المال فيما خلق لأجله.

وبعد توضيح هذه الحالات الثلاث فقد وردت آيات في مواطن كثيرة تدل على قبح البخل والشح من جهة، وعلى ذم التبذير والإسراف من جهة أخرى، ومدح الإنفاق المحمود من جهة ثالثة: ونظر الشرع إلى حالة البخل والشح، وحالة التبذير والإسراف على إنهما مرض يعتري نفوس البشر، فسعى في علاجه بتشريعات حكيمة.

بعض الآيات والأحاديث في ذَمِّ البخل والشحِّ والبُخلاء: أما الآيات فقال الله تعالى: **﴿ولا يحسبن الذين يبخلون بما آتاهم الله من فضله هو خيراً لهم بل هو شر لهم سيُطَّوقُونَ ما بخلوا به يوم القيامة﴾**[١٩٠] وقال: **﴿إن الله لا يحب من**

---

(١٨٧) سورة الإسراء آية: ٢٩.

(١٨٨) سورة الفرقان آية: ٦٧.

(١٨٩) المصباح المنير ٨٠١ والنهاية في غريب الحديث ١٢٤/٤.

(١٩٠) سورة آل عمران آية: ١٨٠.

كان مختالاً فخوراً. الذين يبخلون ويأمرون بالناس بالبخل﴾[١٩١] وقال: **ومن يُوق شُحَّ نفْسِه فأولئك هم المُفْلِحون﴾**[١٩٢].

فهذه الآيات تدل على أن البخل والشح من الصفات الذميمة، وأن عاقبة البخل وخيمة، وأنه صفة مبغوضة عند الله، وهي مرض يصيب النفوس البشرية، ولا فلاح لها في الدنيا أو الآخرة إلّا بالتخلص منه، وقد قدمنا أن الله رتب عليه الوعيد الشديد لأن حبسها يناقض قصد الشارع فيها.

وأما السنة فقد وردت أحاديث كثيرة في ذمِّ البخل والبخلاء: منها قوله ﷺ «ما من صاحب كنز لا يؤدي زكاته إلّا أحْمي عليه في نار جهنم فيجعل صفائح فتكوى بها جنباه وجبهته، حتى يحكم الله بين عباده في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة، ثم يرى سبيله أما إلى الجنة وإما إلى النار»[١٩٣]. وقد ذكر أصناف الأموال ورتب على كل صنف ما يناسبه من العقاب والعذاب. فهذا الحديث فيه تغليظ عقوبة من لا يؤدي زكاة ماله وما يتعلق به من حقوق. والزكاة حق الله فمن يبخل بها على الله فهو أولى ببخله بحق الناس. وقال عليه الصلاة والسلام «من آتاه الله مالاً فلم يود زكاته مثل له يوم القيامة شجاعاً أقرع له زبيتان يطوقه يوم القيامة، ثم يأخذ بلهزمية، ثم يقول: أنا مالك أنا كنزك»[١٩٤].

ومما جاء في ذمِّ الإمساك قوله ﷺ «ما من يوم يصبح العباد فيه إلّا ملكان ينزلان، فيقول: أحدهما اللهم أعط منفقاً خلفاً، ويقول الآخر اعط ممسكاً تلفاً»[١٩٥] فلو لم يكن الإمساك قبيحاً ما دعا عليه الملائكة بالتلف فكون الله يسلط من عباده المكرمين ليدعو على الممسك بتلف ماله في الدنيا جدير بتحريم الإمساك، وتقبيحه.

---

(١٩١) سورة النساء الآيات: ٣٦ـ٣٧.

(١٩٢) سورة الحشر آية: ٩.

(١٩٣) رواه أحمد ومسلم وورد أيضاً في كتاب الأموال لابن سلام ٤٩٤ وفي التاج الجامع للأصول. وفي نيل الأوطار في باب الزكاة ١٣١/٤.

(١٩٤) رواه الخمسة إلا أبا داود: والشجاع: الحية الذكر، والزبيبتان: تثنية زبيبة: أي نابان يخرجان من فيه، ولهزميه بكسر اللام والزاي تثنية لهزم وهو عظم اللحى. تحت الأذن.

(١٩٥) رواه مسلم.

وأما حالة التبذير والإسراف: فقد جاءت آيات كثيرة في ذمها وتقبيحها، وبينت أنها سبب هلاك الأمم، لأنها تؤدي إلى الترف، والكفران بنعم الله.

قال تعالى: **﴿ولا تبذر تبذيراً، إن المبذرين كانوا إخوان الشياطين وكان الشيطان لربه كفوراً﴾**(١٩٦) فوصف المبذرين بأنهم من أخوان الشياطين، ووصف الشيطان بأنه كفور لربه. وأخو الكفور كفور، والكفور يستحق العقاب في الدنيا، والعذاب في الآخرة.

وقال تعالى: **﴿وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقُوا فيها فحق عليها القول فَدمرناها تَدْميراً﴾**(١٩٧) فجعل الترف سبباً للفِسْقِ، والفسق سبباً في الهلاك والتدمير. وهذه سنة الله في عباده. وقال: **﴿وكم أهلكنا من قرية بطِرَت معيشتها فتلك مساكنهم لم تسكن من بعدهم إلّا قليلاً وكنا نحن الوارثين﴾**(١٩٨) وهذه الآية كسابقتها فجعل البَطَر في المعيشة سبباً في الإهلاك وقال: **﴿وأصحاب الشمال ما أصحاب الشمال. في سموم وحميم. وظل من يحموم. لا باردٍ ولا كريم. إنهم كانوا قبل ذلك مترفين. وكانوا يصرون على الحنث العظيم﴾**(١٩٩).

فهذه الآيات دلت على ان إسراف الدنيا المؤدي إلى الإتراف سبب في عذاب الآخرة وهذه الآيات المتقدمة ترشدنا إلى أن التبذير والإسراف ليس من شيم المؤمنين الذين يضعون الأموال فيما أمرهم الله بوضعها فيه، لأن من يخاف الله ويخشى حسابه وعقابه لا يرضى أن يكون من إخوان الشياطين. ولا وقوداً للجحيم.

وقد جاء في السنة ما يمنع إضاعة المال:

فمن ذلك قوله ﷺ «إن الله تبارك وتعالى يرضى لكم ثلاثاً، ويسخط لكم ثلاثاً: يرضى لكم أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئاً، وأن تعتصموا بحبل الله جميعاً،

---

(١٩٦) سورة الإسراء الآيات: ٢٦ــ٢٧.

(١٩٧) سورة الإسراء آية: ١٦.

(١٩٨) سورة القصص آية: ٥٨.

(١٩٩) سورة الواقعة الآيات: ٤١ــ٤٦.

وأن تناصِحوا من ولاه الله أمركم، ويسخط لكم. قيل، وقال وإضاعة المال، وكثرة السؤال»[٢٠٠].

وإضاعة المال تكون بصرفه في غير وجوهه الشرعية، وتعرضه للتلف، لأن ذلك إفساد والله لا يحب الفساد لأنه إذا ضاع ماله تعرض لما في أيدي الناس[٢٠١].

وإذا كان البخل والشُح مرضين قبيحين، والتبذير والإسراف كذلك فما هو مسلك التشريع الإسلامي في عِلاجِ هذه الأمراض الخبيثة التي تضر بحياة الأفراد والأمم في الدنيا والآخرة؟

الطرق التي وضعها الشارع الحكيم في علاج أمراض البخل وشح النفس والإسراف

الطريق الأول تهيئة النفوس: لتهيئة النفوس بتلك الآيات، والأحاديث التي توضح قبح البخل والشح، والإسراف والتبذير وتبيّن أنها خصال ذميمة، وأمراض خبيثة تعتري النفوس وتنحرف بذلك عن جادة الطريق. وأن هذه الخصال لا تنشر في أمة أو قوم إلّا كانت علة في الهلاك والدمار المحقق وأن عاقبة البخلاء والمسرفين العذاب الأليم لأن هذه الصفات غير محبوبة عند الله.

وبعد هذه التهيئة الحكيمة لنفوس المؤمنين شَرَع لهم الواجبات المالية التي يجب أداؤها، والمندوبات المالية التي يحسن بهم القيام بها، لمصالح الأفراد والجماعة وقد تقدم الكلام عن رذيلة البخل والشح[٢٠٢] وعن الإسراف، ولكن ما هو البخل الذي يترتب عليه ذلك الوعيد، وبمعنى آخر متى يكون الإنسان بخيلاً ومتى لا يعتبر بخيلاً؟

البخل عند العرب منع السائل مما يفضل عنده[٢٠٣] والشح أشد البخل وهو

(٢٠٠) رواه مالك في الموطأ.
(٢٠١) انظر شرح الزرقاني الموطأ ٤/٤١١.
(٢٠٢) انظر ص ٥٢٨.
(٢٠٣) انظر المصباح المنير ص ٦٢.

أبلغ في المنع من البخل، وقيل هو البخل مع الحرص، وقيل البخل في أفراد الأمور وآحادها، والشح عام: وقيل الشح بالمال والمعروف. يقال: شَحَّ يَشِحُّ شُحّاً فهو شَحِيح والاسم الشح وفي الحديث «بريء من الشح من أدَّى الزكاة وقَرَى الضيف وأعطى في النائبة»[٢٠٤].

فالبخل، والشح، والحرص، ألفاظ تدل على معنى. وفي الشرع عند جمهور العلماء: منع الواجب لقوله تعالى: ﴿**والذين يبخلون بما آتاهم الله من فضله**﴾ لأن الآية دلت على الوعيد الشديد في البخل، والوعيد لا يليق إلّا في ترك الواجب. ولأن الله تعالى ذمّ البخل وعابه. ومنع التطوع لا يجوز أن يذم فاعله أو يعاب به. ولأنه عليه الصلاة والسلام قال: «وأيّ داء أدوأ من البخل» ومعلوم أن تارك التطوع لا يليق بهذا الوصف، لأنه لو كان تارك التفضّل بخيلاً لوجب فيمن يملك المال كله العظيم ألا يتخلص من البخل إلّا بإخراج الكل، وهذا لم يقل به أحد، ولأن الله تعالى قال: ﴿**ومما رزقناهم ينفقون**﴾وكلمة من للتبعيض، فكان المراد من هذه الآية الذين ينفقون بعض ما رزقهم الله، ثم إن الله تعالى قال في وصفهم ﴿**أولئك على هدًى من ربهم وأولئك هم المفلحون**﴾ فوصفهم بالهدى والفلاح، ولو كان تارك التطوع بخيلاً مذموماً لما صح ذلك فثبت أن البخل: هو ترك الواجب[٢٠٥].

وإذا كان البخل هو عبارة عن منع الواجب فلا بدَّ من تقبيحه، وذَمِّه، وبيان عواقبه حتى تتهيأ النفوس بذلك لأداء الواجب، خشية ما يَحِلُّ بها من عذاب الله إن لم تكن طامعة في مرضاته، لأن الأموال التي لا تؤدى زكاتها وحقوقها الواجبة تصير يوم القيامة حيّات كالأطواق تلتوي على أعناقهم، وكل مؤمن بالله وباليوم الآخر لا يستطيع أن يتحدى هذا الوعيد الشديد.

الطريق الثاني الواجبات المالية: ليست الحقوق في واقع الأمر إلّا مصالح، وليست المصالح إلّا من قبيل المنافع، غير أن المنافع نوعان: حقوق شرعها الله سبحانه وتعالى لأصحابها بناء على أسباب تترتب عليها الضرورات وحاجات

---

(٢٠٤) النهاية في غريب الحديث ٤٤٨/٢.

(٢٠٥) انظر تفسير الفخر الرازي ٢١٩/٣ وج ١٠٦/٣

يتطلبها صلاح المجتمع ونظامه، واستقراره، وتطهيره من بواعث التفكك والدَّمار وتوفير وسائل العيش، والحياة الميسرة لأفراده، وقصداً إلى سد حاجتهم وتحقيق السلام بينهم، وهي أنواع منها ما يتعلق بالأنفس، ومنها ما يتعلق بالأسرة، وقد تقدم(٢٠٦) ومنها ما يتعلق بالأموال والمتعلقة بالأموال، إما على جهة الإيجاب وإما على جهة الندب. والواجبات التي يجب أداؤها أنواع كثيرة، والتي أداؤها على جهة الندب أيضاً كثيرة.

الواجب الأول: الإنفاق على النفس، والأقارب الذين تلزم نفقتهم، وقد تقدم نفقة الزوجة والأولاد، وقد قال عليه الصلاة والسلام «إبدأ بنفسك فتصدق عليها، فإن فضل شيء فلأهلك، فإن فضل عن أهلك شيء فلذي قرابتك، فإن فضل عن ذي قرابتك شيء فهكذا وهكذا، يقول: فبين يديك، وعن يمينك، وعن شمالك». (٢٠٧) هذا الحديث يدل على وجوب البدء بنفقة النفس، وفيه إشعار بأن الحقوق إذا تزاحمت يقدم الآكد فالأوكد وفيه أيضاً إشارة إلى الاستحباب والحث على تكثير الصدقة وتنويع جهاتها(٢٠٨) فالإنفاق على النفس واجب، وعلى بعض الأقارب كالأولاد والوالدين، وكذلك نفقة الزوجة.

الثاني: من الواجبات: الزكاة وهي ركن من أركان الإسلام وعمود فقري في بناء المجتمع المسلم، وهي حقُ المال وحق الجماعة في عمق الفرد إن لم يؤده سيُطوَّق به يوم القيامة. ويجب على الحاكم المسلم أخذ هذا الحق جبرا على صاحب المال، ولو أدى ذلك إلى قِتَاله، وقتْلِه:

ولكن ما هي الحكمة في جعل الزَّكاة رُكْناً من أركان الدِّين، وهل في إيجابها وجه من وجوه المحافظة على المال؟.

لقد أوجب الله الزَّكاة ووجوبها لا يحتاج إلى دليل أو برهان لأنه معلوم من الدين بالضرورة، ووردت في معظم آيات القرآن مقرونة بوجوب الصلاة، ووردت في السنة في أحاديث كثيرة، وأكثرها حديث بني الإسلام على خمس: ورتبت

---

(٢٠٦) انظر فصل المحافظة على النفس وفصل المحافظة على النسل.

(٢٠٧) رواه مسلم في باب الابتداء في النفقة بالنفس ثم أهله ثم القرابة.

(٢٠٨) انظر شرح مسلم للجنة العلماء برئاسة المرحوم الشيخ محمد ذهني ٤٠٣/١.

الآيات والأحاديث على منعها الوعيد الرهيب، وقد تقدم بيان ذلك في كنز الأموال.

أما الحكمة في جعلها ركناً من أركان الإسلام، فلأن الإسلام جاء لتقويم الأرواح والأبدان، وإذا كان وجوب الصلاة ضرورياً لحياة الإنسان الروحية فالزكاة كذلك ضرورية لحياته المادية والروحية أيضاً.

جاء في كتاب حجة الله البالغة: إن عمدة ما روعي في الزكاة مَصْلَحَتان مصلحة ترجع إلى تهذيب النفس، وهي أنها أحْضرت الشُّح، والشح أقْبح الأخلاق ضَارٌ بها، ومن تمرَّن بالزكاة وأزال الشح من نفسه، كان ذلك نافعاً له، وأنفع الأخلاق. ومصلحة ترجع إلى المدينة، وهي أنها تجمع لا محالة الضُعفاء وذوي الحاجة، وتلك الحوادث تغدو على قوم، وتروح على آخرين، فلو لم تكن السنة بينهم مواساة الفقراء وأهل الحاجات لهلكوا، وماتوا جوعاً. وأيضاً فنظام المدينة يتوقف على مال يكون به قوام معيشة الحفظة من الجنود، الزائدين عنها، والسائسين المدبرين لها. ولما كانوا عاملين للمدينة عملاً نافعاً مشغولين به عن اكتساب كفافهم وجب أن يكون قوام معيشتهم عليها، فواجب أن تكون جباية الأموال من الرعية سنة(٢٠٩).

فالمصلحة التي ترجع إلى تهذيب النفس مصلحة نفْسية روحيَّة، والمصلحة التي ترجع إلى سدِّ حاجة الفقراء والمحتاجين مصلحة مادية، وقد سبق لنا أن قلنا: إن الإسلام ينظر إلى خصال البخل والشح والجشع على أنها مرض يصيب نفوس الأغنياء والأثرياء. ونقول هنا: إن الحسد والحقد الذي يصيب قلوب الفقراء بسبب الحرمان مع الحاجة مرض أيضاً.

فالحكمة من مشروعية الزكاة: هي تَطْهير نفوس الأغنياء من مرض البخل، والشح، وتطهير قلوب الفقراء من الحقد والحسد. فالإسلام ينظر إلى شح النفوس على أنه مرض عضال لا يسهل علاجه، إلّا ببذل المال، ولذلك جعل الزّكاة واجباً من أركان الدين، وحقاً ثابتاً ودائماً للفقراء والمساكين. وينظر إلى

---

(٢٠٩) انظر ج ٢/ ٣٦.

الحسد والحقد على أنهما مرضان يتعلقان بقلوب الفقراء ولا علاج لهما مع الحرمان، بل لا بدَّ من البذل والعطاء والمشاركة في سدِّ الحاجات، فالإسلام يعالج هذين الدائين بالزكاة، فبعد أن بين رذيلة البخل والشح، والحقد والحسد، في كثير من الآيات قال الله تعالى في وجوب الزكاة **﴿خُذْ من أموالهم صدقةً، تُطهِّرهم وتُزكيهم﴾**[٢١٠] فالطهارة والتزْكية كما تكون لنفوس الأغنياء تكون لقلوب الفُقراء.

ولو بحثنا في علل المذاهب الاجتماعية والاقتصاديَّة في عالم الشَّرْقِ وعالم الغرب، لوجدنا أن العِلَّة الأساسية في ظَهور النظام الرأسمالي الغربي، وما فيه من شُرور ومَفَاسد هي الجشع وشح النفس والبخل بحقوق الفقراء والأجراء. ولوجدنا كذلك أن العلة الأساسية في ظهور النظام الشيوعي الشرقي هي ما أصاب قُلوبَ الفقراء والأجراء من أمراض الحسد والحقد بسبب الحرمان. فطُغْيانُ الأغنياء وبَواعِث الشَكْوى والاحتجاج مهدت لظهور الأصوات المنادية بنزع الملكية لأنها سلاح فتاك في أيدي الأغنياء ويتسلطون به على رقاب الأجراء وفي ذلك تطهير لهم جميعاً وللمال أيضاً.

وظنوا أن الملكية هي مكمن الداء وبنزعها يكون الشِفاء ولكنهم أخطأوا في تشخيص الدَاء وأسرَفُوا في إعطاء الدواء ولم يعلموا أن هذا السلاح «المِلْكيَّة» قد يكون أداة صالحة لخير الإنسان والإنسانية إذا صلح الإنسان، لأن السكين قد تكون أداة للإجرام وقد يوجد الإجرام بدون سكين، ولكن ليس من المعقول أن يوجد إجرام بدون مجرم.

وهنا تظهر لنا عظمة الإسلام لأنه من لدن حكيم وعليم وخبير. فالإسلام عندما جاء وجد طُغْيان الأثرياء وحِرْمان الفقراء ولكنه لم يسلك طريق البشر القُصَّر الذين يحاولون دائماً إصلاح الإنسان من خارجه، بل بدأ بعلاج النفوس والقلوب من تلك الأمراض الخبيثة، وعندما انتزع الشح من نفوس الأغنياء، والغِلَّ والحسد من قُلوب الفُقراء، صار الأغنياء والفقراء إخواناً يتقاسمون الأموال، وأعزّ من الأموال **﴿ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة﴾**[٢١١] وصار الناس

---

(٢١٠) سورة التوبة آية: ١٠٣.

(٢١١) سورة الحشر آية: ٩.

يكسبون الأموال من أجل التنافس في سدِّ حاجات الفقراء هكذا عالج الإسلام تلك النفوس والقلوب بهذا المسلك الحكيم، وبذلك صير المجتمع المسلم كالجسد الواحد.

ولا يزال عالمنا الحاضر يتنقل بين الثوراتِ والإنقلابات بحثاً عن علاج لهذه الأنفس والقلوب المريضة، ولن يفْلحوا أبداً ما دامت السموات والأرض، ما لم يلوذُوا بما جاء به الإسلام من علاج واق وشَاف للأغنياء والفقراء على حد سواء.

فالزكاة حق المال وهي عبادة من ناحيةٍ، وواجب اجتماعي من ناحية أخرى، فهي واجب اجتماعي تعبُّدي، وطهارةٌ ونماء. طهارة للضَّمير والذِّمة بأداء الحقِّ المفروض. وهي طهارة للنفس من دنس الشح، وغريزة حُبِّ الذات. وطهارة للقلوب من الحسد والحقد اللذين يكونان بسبب الحرْمان، وطهارة للأموال بإخراج حق الله وحق الغير منها حتى تكون بذلك حلالاً طيّباً. وهي قوام المصلحة الراجعة إلى تهذيب النفس، وأهم العوامل في تماسك أفراد الأمة مادياً وروحياً.

وفي أداء الزَّكاة حفظٌ للأموال بجلْبِ البركة من الله، ودفْع شرِّ الحاسدين، وحقد الحاقدين، لأن زيادة الأحقاد والحسد قد تقود الحاقد إلى عمل إيجابي يضر بصاحب المال أو المال وهذا أمر مشاهد كثيراً. ولو أدى الأغنياء حق الله وحق المحرومين لما قامت ثورة أو انقلاب.

وقال الله تعالى: **﴿وأنفقوا في سبيل الله ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة﴾**[٢١٢] قيل أنها نزلت في النفقة، والجمهور على أن المعنى: لا تلقوا بأيديكم: بأن تتركوا النفقة في سبيل الله، وتخافوا المعيلة[٢١٣]. فإذا كان المراد بالآية مطلق الصدقة ومع ذلك تركها يؤدي إلى التَّهلكة، فإن ترك الزكاة الواجبة يكون أولى بالإلقاء إلى التهلكة.

الواجب الثالث: توظيف الأموال على الأغنياء: لا تنتظم مصلحة الدين،

---

(٢١٢) سورة البقرة آية: ١٩٥.

(٢١٣) انظر القرطبي ٢/٣٦١ ـ ٣٦٢.

والدنيا إلّا بإمام عادل مطاع، ووال مُتَّبع، يجْمع شتات الآراء ويحمي حوزة الدين، وبيضة الإسلام، ويرعى مصلحة المسلمين، وليس يستتب ذلك له إلّا بنجدته، وشوْكته، وجنده، وعدته، فبهم مجاهدة الكفار، وحماية الثغور والديار، وكف أيدي الطغاة، والمارقين، وذبهم عن مد الأيدي إلى الأموال والحرم، والأرواح. فهم الحرس للدين وحماة الدنيا من أن يختل نظامها بالتغالب والتسالب، ولا يخفى أن كثرة مؤنهم، وتشعب حاجاتهم في أنفسهم، وذرياتهم، والمرصد لهم من الأموال قد يضيق بحاجاتهم، ولا يتم ذلك إلّا بتوظيف الخراج على الأغنياء[٢١٤] فهل للحاكم هذا التوظيف، وما مدى علاقة هذا التوظيف بمقصد حفظ الأموال بإقامة العدل فيها.

توظيف المال على الأغنياء يجوز للإمام العادل إذا خلا بيت المال عن المال ودعت الحاجة إلى تكثير الجند لسد الثغور وحماية الدولة الإسلامية، فللإمام أن يوظف على الأغنياء ما يراه كافياً لهم في الحال إلى أن يظهر مال في بيت المال وله النظر في توظيف ذلك على وجوه الغلات، والثمار كي لا يؤدي تخصيص بعض الناس إلى إيغار الصدور ويقع ذلك قليلاً من كثير لا يجحف بهم، ويحصل به الفرض[٢١٥]. قد يقال: هذه مصلحة غريبة لا عهد بها في الشرع ولا بمثلها، وحاصلها يرجع إلى مصادرة أموال الناس، وهذا محظور نعلم حظره من وضع الشرع، وبذلك لم ينقل عن الخلفاء الراشدين قبل أن صارت الخلافة ملكاً عضوضاً، وإنما ابتدعها الملوك المترفون المائلون عن الشرع؟.

وللإجابة على ذلك؛ يقال إنما لم ينقل عن الأولّين ذلك، لاشتمال بيت المال في زمانهم، واتساع وجوه الرزق على أعوانهم. وقد نقل عن عمر رضي الله عنه أنه ضرب الخراج على أرض العراق[٢١٦]. فأصل الضرب ثابت بالاتفاق، وإنما الاختلاف بين العلماء في طريقه[٢١٧].

---

(٢١٤) انظر شفاء الغليل تحقيق الدكتور حمد عبيد الكبيسي ١٤٧.
(٢١٥) انظر المصدر السابق والاعتصام ٢/٢٩٥ والقرطبي ٢/٢٤٢.
(٢١٦) انظر الأموال لأبي عبيد القاسم بن سلام ص ٨٣ والأحكام السلطانية للماوردي ص ١٥٣ والخراج ليحيى بن آدم ص ٤٧ والخراج في الدولة الإسلامية لضياء الدين الريس ص ١٠٥.
(٢١٧) شفاء الغليل ١٤٨.

ووجه المصلحة في ذلك ظاهر، لأن الإمام إنْ لم يفعل ذلك تبدد الجند، وانحل النظام، وبطلت شوكة الإمام، وسقطت هيبة الإسلام، وتعرضت دياره لهجوم الكفار، وأذاقوا أهله المذلَّة والصغار. وتصير أموال المسلمين طعْمة لهم وأجسادُهم دُرْبة لرماحهم وهدفاً لإسلحتهم، ويثور بين الناس من التغالُب والتواثب ما يضيع به الأموال وتعطل معها النفوس، ويقع ما يحذر إلمامه من الدواهي بالمسلمين، ولو انقطعت عنهم شوكة الجند التي تستحقر بالإضافة إليها أموالهم، وردَدّنا بين احتمال هذا الضرر العظيم وبين تكليف الخلف حماية أنفسهم بفضلات أموالهم، فلا يتمارى في تعيين هذا الجانب، وهذا مما يعلم قطعاً من مقصود الشرع في حماية الدين والدنيا قبل أن يلتفت إلى الشواهد المعينة في أصول الشرع[٢١٨].

ولكن هل لهذه المسألة شواهِد من الشرع؟

أجاب الإمام الغزالي: بأن خاصية مثل هذه المصالح القطعية إنها لا تعدم قط شواهد من الشرع كثيرة، فأبعدها عن الشهادة ظاهراً، وهي أقربها تحقيقاً. فمن شواهد هذه المسألة: إن الأب في حق طفله مأمور برعاية الأحسن، وأنه ليصرف ماله إلى وجه من النفقات والمؤن في الغرامات والعمارات وإخراج الماء من القنوات، وهو في كل ذلك ينظر له في مآله لا في حاله، فكل ما يراه سبباً لزيادة ماله في الحال، أو لحراسة في المآل، جاز له بذل المال في تحصيله. ومصلحة حفظ الإسلام وكافَّة المسلمين لا تتقاصر عن مصلحة طفل واحد، ولا نظر الإمام الذي هو خليفة الله في أرضه يتقاعد عن نظر واحد من الآحاد في حق طفله، ولا يستجيز منصف إنكار ذلك المعنى، مع الاعتراف بظهور هذه المصلحة[٢١٩]. وهذا مثال من شواهدها البعيدة.

أما شواهدها الظاهرة، فمنها أن الكفار لو دخلوا أطراف بلاد الإسلام يجب على كافة المسلمين أن يطيروا إليهم بأجنحة الجد، فإذا دعاهم إلى ذلك الإمام وجبت عليهم الإجابة، وفي ذلك إتعاب النفوس وإنفاق المال، وليس ذلك

---

(٢١٨) انظر شفاء الغليل ١٤٩ والاعتصام ٢/ ٢٩٥.

(٢١٩) المصدر السابق: ١٥٠ والاعتصام ٢/ ٢٩٥.

إلّا لحماية الدين، ورعاية مصلحة المسلمين فهذا في هذه الصورة قطعي. **ومنها** أننا لو قدَّرْنا عدم هجوم الكفار بالفعل، بل كنا نحذر هجومهم، ونتوقع انبعاثهم، لوجب على كافة الناس إمداد الإمام بما يساعده في صدِّ الهجوم المتوقع، وتقوية شوكة الإسلام، بإعداد القوة التي ترهبهم، فبذل المال في مثل ذلك واجب.

ومنها: أننا لو أمنا جانب الكفار بانقراض الكفار في مشارق الأرض ومغاربها، فإنَّا لا نأمن هيجان الفتن بين المسلمين، وثوران المحن، من نزعات المارقين، وهو الدَّاء العُضال، وفيه تستهلك الأموال والنفوس، ولا رادّ لأمثالها إلّا سطوة الإمام، ولا كافّ من فسادها إلّا قهر الوالي المُستظْهر بجند الإسلام. ولو اتفق شيء من ذلك لافتقر أهل الدنيا إلى نصب حرَّاس، ونفْضِ أكياسٍ على أجرهم ثم لا يُغنيهم ذلك. فهذه مصلحة ملائمة **قطعية** لا يتمارى فيها منصف في وجوب اتباعها(٢٢٠).

وقد يقال: إن في الاستقراض غُنْية عن المصادرة واستهلاك الأموال. فقد كان النبي عليه الصلاة والسلام يستقرض إذا جهز جيشاً وافتقر إلى المال، كما في حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما: أن رسول الله ﷺ أمره أن يجهز جيشاً، فنفدت الأبل. قال: فأمرني رسول الله أن آخذ من قلائص الصدقة فكنت آخذ البعير بالبعيرين «المروي مختصراً ومطولاً»(٢٢١).

والإجابة على ذلك: أن الاقتراض نقل عن النبي ﷺ، ونقل عنه أيضاً أنه كان يشير إلى مياسير أصحابه: بأن يخرجوا شيئاً، من فضلات أموالهم إلّا أنهم كانوا يبادرون عند إيمائه إلى الامتثال(٢٢٢).

ويرى الإمام الغزالي: أن الاستقراض جائز وواجب الاقتصار عليه إذا دعت المصلحة إليه، ولكن: إذا كان الإمام لا يرْتجي انصباب المال إلى بيت المال لا يزيد على مؤن العسكر ونفقات الجند في الاستقبال، فإن الاستقراض يكون

---

(٢٢٠) انظر المصدر السابق ١٥١.

(٢٢١) ورد في مسند الإمام أحمد ١٠/١٣٠ وج ١١/٢١٧. وفي المستدرك ٢/٥٧ وفي سنن أبي داود ٣/٢٥٠، والدارقطني ٣١٨.

(٢٢٢) شفاء الغليل ١٥١.

مع خلو اليد في الحال، وانقطاع الأمل في المال. فلا فائدة فيه. أما لو كان للإمام مال غائب أو جهة معلومة تجري مجرى الكائن الموثوق به، فالاستقراض أولى، وينزل ذلك منزلة المسلم الواحد إذا اظطر في مخمصة إلى الهلاك فعلى الغني أن يسد رمقه، ويبذل من ماله ما يتدارك به حياته، فإن كان له مال غائب، أو حاضر لا يلزمه التبرع ولزمه الإقراض، وإن كان فقيراً لا يملك نقيراً، ولا قطميراً فلا خلاف بين العلماء في وجوب سد مجاعته من غير إقراض[٢٢٣].

وكذلك إذا أصاب المسلمين قحط وجدب وأشرف على الهلاك جمع، فعلى الأغنياء سد مجاعتهم، ويكون ذلك فرضاً على الكفاية، يأثم بتركه الجميع ويسقط بقيام البعض به التكليف، وذلك ليس على سبيل الإقراض، فإن الفقراء عالة على الأغنياء، وينزلون منهم منزلة الأولاد من الآباء، ولا يجوز للقريب أن ينفق على قريبه بالإقراض إلّا إذا كان له مال غائب، فكذلك القول هنا[٢٢٤].

وقد حكى القرطبي اتفاق العلماء على أنه إذا نزلت بالمسلمين حاجة بعد أداء الزكاة، فإنه يجب صرف المال إليها[٢٢٥]، وقال ابن العربي: وليس في المال حق سوى الزكاة، وإذا وقع أداء الزكاة ونزلت بعد ذلك حاجة، فإنه يجب صرف المال إليها باتفاق من العلماء، وقال مالك: يجب على المسلمين فداء أسراهم، وإن استغرق ذلك أموالهم، وقال إذا منع الوالي الزكاة فهل يجب على الأغنياء إغناء الفقراء؟ مسألة فيها نظر. وقال: أصحها عنده وجوب ذلك عليهم[٢٢٦]، فهذا وجه المصلحة. وهو من القطعيات التي لا مِرْية في إثباتها إذا ظهرت، ولكن النظر في تصوير المصلحة. فأصل أخذ المال متفق عليه عند العلماء، وإنما الاختلاف في تعيين وجوب الاستقراض، وهذا التفصيل المتقدم كاف في بيان وجه المصلحة في أخذ المال من الأغنياء لدفع الخطر عن الدين وعن المسلمين، أما كون أخذ المال فيه حفظ للمال، فهذا ظاهر مما تقدم، لأن الكفار

---

(٢٢٣) المصدر السابق.

(٢٢٤) انظر شفاء الغليل ١٥١.

(٢٢٥) تفسير القرطبي ٢/٢٤٢.

(٢٢٦) انظر أحكام القرآن ١/ ٥٩ــ٦٠.

وأصحاب الفِتَن، إن تقلّبوا على البلاد فسيهلكون الحرث والنسل ويأخذون الأموال ويقتلون النفوس، فإن لم يمكن الأغنياء الإمام من مقدرته في الدِّفاع والدّفع عن النفوس والأموال والدين، فإنهم بذلك يعرضون أموالهم ونفوسهم، وأمن البلاد ونظامها إلى المخاطر ولكن إن مكنوا الإمام من إعداد العدة لحماية البلاد والعباد والأموال فإنهم يحافظون بذلك على أرواحهم وأموالهم.

الواجب الرابع: هو ما قدمنا من أنه إذا اضطر أحد المسلمين فإنه يجب على صاحب المال أن يدفع إليه مقدار ما يستبقي به حياته. فكل هذه الانفاقات من الواجبات وتركها يكون من باب البخل بحق الله، وحق الجماعة، وهذه الواجبات نوعان: دائم الوجوب كالزكاة وزكاة الفطرة، وطارىء الوجوب كالواجبات لدفع الضرر عن جماعة المسلمين وآحادهم أو لدفع كيد الأعداء عن الإسلام والمسلمين[٢٢٧].

الطريق الثاني: ما يدخل في دائرة بذل المال على جهة التطوع فهذا باب واسع قد ندب إليه الشرع وحبب فيه، لأنه مكمل للواجب، ونهى الله سبحانه وتعالى عن المَنِّ والأذَى والرِّياء في التصدق لأن هذه مُدَمِّرات تُحبِطُ الأعمال ولا تَعُود على المتصدق بحمد في الدنيا ولا شكر في الآخرة.

قال الله تعالى في بيان فضل الإنفاق في سبيل الله: **﴿الذين ينفقون أموالهم بالليل والنهار سِرًا وعَلَانيةً فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾**[٢٢٨] وقال **﴿ مَثَلُ الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حَبّةٍ أنبتت سَبْعَ سَنَابِلَ في كل سنبلة مائة حَبّةٍ، والله يضاعف لمن يشاء والله واسع عليم﴾**[٢٢٩].

فهذا يشمل جميع أنواع الإنفاق في سبيل الله، وقد بيّن الله بقوله: **﴿يا أيها الذين آمنوا لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذَى كالذي ينفق ماله رئاء الناس ولا يؤمن بالله واليوم الآخر﴾** [٢٣٠] إن المَنّ والأذَى، والرياء خصال ذَمِيمة إن

---

(٢٢٧) تفسير الفخر الرازي ٣/٢١٩ و٣/١٠٦.

(٢٢٨) سورة البقرة آية: ٢٧٤.

(٢٢٩) سورة البقرة آية: ٢٦١.

(٢٣٠) سورة البقرة آية: ٢٦٤.

قارنت الصدقة تبطلها، ولذا قال: ﴿**قول معروف ومغفرة خير من صدقة يتبعها أذى**﴾ (٢٣١)، وقد حث النبي عليه الصلاة والسلام على الإنفاق في سبيل الله ومساعدة المحتاجين فقال: «الساعي على الأرملة والمسكين كالمجاهد في سبيل اللهُ»(٢٣٢) والمراد بالسَّاعي الكَاسِب لهما العامل لمؤونتهما. والأرملة من لا زوج لها سواء أكانت تَزَوَّجَت من قبل أم لا. وسميت أرملة لما يحصل لها من الإرْمَالِ وهو الفقر، وذهاب الزَّادِ بفقد الزَّوج يقال أرمل الرجل إذا فَنِيَ زَاده (٢٣٣).

وقال عليه الصلاة والسلام «كَافِلُ اليتيم له أو لغيره أنا وهو كهاتين في الجنة، وأشار مالك بالسبابة والوسطى» (٢٣٤).

والمراد بِكَافِلِ اليتيم القائم بأموره من نفقة وكسوة وتأديب وتربية وغير ذلك وأهم هذه الأمور الإنفاق عليه.

وقد وردت أحاديث تفوق الحصر في بيان فضل الإنفاق في سبيل الله ومساعدة المحتاجين، ولا غرابة في هذا لأن الإسلام دين يقوم على التَّوادِ والمَحَبَّة، والتعاون على البِرِّ والتَّقْوَى، والأخذ بِيدِ الضُعفاء والمساكين، ومساعدة ذَوِي الحاجة، ثم إن هذا الإنفاق التطوعي مكمل ومتمم للإنفاق الواجب، فهو إما أن يقع في مرتبة الحَاجة، وإما أن يقع في مرتبة التحسين والتزيين.

حالة الإسراف والتَّبْذِير: لقد وضع الله تشريعاً لمعالجة حالة البخل كما تقدم. أما حالة الإسراف والتبذير فقد وضع لها أيضاً من التشريع ما به تحفظ الأموال، ويحد من إسراف المسرفين، وتبذير المبذرين، وردهم إلى سواء السبيل.

فقد شرع الحجر على كل من لم يكن له عقل يفي بحفظ المال ووضعه في موضعه الشرعي، سواء أكان السبب الصغر، أو السفه أو الجنون، وأوجب

---

(٢٣١) سورة البقرة آية: ٢٦٣.

(٢٣٢) رواه مسلم عن أبي هريرة.

(٢٣٣) انظر شرح النووي على مسلم ١٢/١٨. ط المصرية بالأزهر.

(٢٣٤) رواه مسلم عن أبي هريرة.

بذلك الولاية على أموال اليتامى بقوله تعالى: **﴿وابتلوا اليتامى حتى إذا بلغوا النكاح فإن آنسْتُم منهم رشدًا، فادفعوا إليهم أموالهم﴾**[٢٣٥] والعلة في ذلك لأنهم صغار، ولم يكن في مقدورهم أن يتصرفوا فيها بما يؤدي إلى حفظها، ونمائها.

ومنع الشارع إعطاء الأموال للسفهاء الذين لا يحسنون التصرف في الأموال، فقال: **﴿ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قِياماً﴾** [٢٣٦] وجه دلالة الآية أنها نهت عن إعطاء السفهاء الأموال، حتى لا يعرضوها للضَّيَاع بِسُوء تصرفهم والمراد بالسفهاء كل من لم يكن له عقل يفي بحفظ المال، ويدخل في ذلك النساء والصبيان والأيتام وكل من كان موصوفاً بهذه الصفة، وهذا أرجح الأقوال في المراد بالسفهاء[٢٣٧].

ومعنى الآية: إن الله سبحانه وتعالى يمنع عن إعطاء الأموال لغير بالغين، أو غير عقلاء، أو بالغين عقلاء إلاّ أنهم كانوا سفهاء مسرفين، فلا يُدفع إليهم الأموال، وتمسك لأجلهم إلى أن يزول عنهم السفه، والمقصود من كل ذلك الاحتياط في حفظ الأموال للضعفاء والعاجزين.

والخطاب للأولياء بدليل قوله: **﴿وارزقوهم فيها﴾** وإضافة الأموال إلى الأولياء، لا لأنهم مالكوها، لكن من حيث أنهم ملكوا التصرف فيها، ويكفي في حسن الإضافة أي سبب [٢٣٨]. وقيل أنها حقيقية والمراد نهي الرجل أو المكلّف أن يؤتي ماله سفهاء أولاده فَيُضَيِّعونَه، ويرجعون عيالاً عليه، أما في الحالة الأولى فإضافتها إلى الأولياء على جهة المجاز لأنّ لهم حق التصرف فيها، ولأن الأموال مشتركة بين الخلق تنتقل من يد إلى يد، وتخرج من ملك إلى ملك [٢٣٩].

وقد أجمع العلماء على وجوب الحجر على الأيتام الذين لم يبلغوا الحلم لقوله تعالى: **﴿وابتلوا اليتامى حتى إذا بلغوا النكاح﴾** [٢٤٠].

---

(٢٣٥) سورة النساء آية: ٦.

(٢٣٦) سورة النساء آية: ٥.

(٢٣٧) انظر تفسير الفخر الرازي ١٤٣/٣.

(٢٣٨) انظر المصدر السابق ١٤٢/٣ ونيل الأوطار ٢٧٨/٥.

(٢٣٩) انظر أحكام القرآن لابن العربي ٣١٨/١ و ٣١٩.

(٢٤٠) سورة النساء آية: ٦.

واختلفوا في العقلاء البَالِغين إذا ظهر منهم تبذير لأموالهم فذهب مالك والشافعي وأحمد إلى جواز ابتداء الحجر عليهم بحكم الحاكم، وذلك إذا ثبت عنده سفههم، وأعذر إليهم فلم يكن عندهم حسن التصرف.

وذهب أبو حنيفة إلى أنه لا يبتدأ الحجر على الكبار . . . وأبو حنيفة يحد في ارتفاع الحجر ـ وإن ظهر سفه ـ بخمسة وعشرين عاماً وذلك فيما إذا بلغ سفيهاً، واستمر إلى هذه المدة فلا يحجر عليه بعدها.

وحجة من قالوا بوجوب الحجر على الكبار ابتداء: هي أن الحجر على الصغار إنَمَا وجب لمعنى التبذير الذي يوجد فيهم غالباً، فوجب أن يجب الحجر على من وجد فيه هذا المعنى، وإن لم يكن صغيراً، وبذلك اشترط في رفع الحجر عنهم مع ارتفاع الصغر إيناس الرشد. فقال الله تعالى: ﴿**فإن آنستم منهم رشداً، فادفعوا اليهم أموالهم**﴾ [٢٤١]، فهذا يدلنا على أن السبب المقتضى للحجر هو السفه. فالسفه هو العلة.

وحجة من قال بعدم ابتداء الحجر على البالغين حديث ابن حبّان بن منقد الذي ذكر فيه لرسول الله ﷺ أنّه يُخْدَع في البيوع فجعل له رسول الله ﷺ: الخيار ثلاثًا ولم يحجر عليه[٢٤٢] فهذا يدل على عدم وجوب ابتداء الحجر على البالغين[٢٤٣].

وربما قال هؤلاء المانعون للحجر على البالغين: إن الصغر هو المؤثر في منع التصرف بالمال بدليل تأثيره في إسقاط التكليف وإنما اعتبر الصغر لإنه الذي يوجد فيه السفه غَالِباً كما يوجد فيه نقص العقل غالباً، ولذا جعل البلوغ علامة وجوب التكليف، وعلامة الرشد إذا كان العقل والرشد يوجدان فيه غالباً، وقوله تعالى: ﴿**ولا تؤتوا السفهاء أموالكم**﴾ الآية ليس فيها أكثر من منعهم أموالهم، وذلك لا يوجب فسخ بيوعها وإبطالها. [٢٤٤].

---

(٢٤١) سورة النساء آية: ٦.
(٢٤٢) تفسير الفخر الرازي ٣/١٤٢ ونيل الأوطار ٥/٢٧٦.
(٢٤٣) انظر بداية المجتهد ٢/٣٠٥ وتفسير الفخر الرازي ٣/١٤٢ ونيل الأوطار ٥/٢٧٦ـ٢٧٧.
(٢٤٤) المصدران السابقان وأحكام القرآن لأبن العربي ١/٣٢٢ـ٣٢٣.

وبالنظر إلى أن الحكمة من مشروعية الحجر هي المحافظة على الأموال لأنها مخلوقة للانتفاع بها بلا تبذير (٢٤٥). فإننا نرى أن قول من يقول بالحجر على البالغ العاقل السفيه ـ ولو تجاوز خمسة وعشرين عاماً ـ هو القول الذي يساير مقصد الشارع في المحافظة على مصلحة الأموال، لأن الحديث المذكور الذي استدل به المخالف لا يفيد أن الشخص المذكور فيه كان سفيهاً أي بمعنى أنه كان مبذراً ومسرفاً، لأن الخديعة في البيوع قد تحصل للرشيد والسفيه، فلا دلالة في الحديث، وكون الصغر هو المؤثر لا وجه فيه، لأننا نلحظ حسن التصرف بوضع الأموال فيما ينبغي أن توضع فيه، والعلة في الحجر مظنه ضياع الأموال بسؤ التصرف الذي يقع من الصغار غَالِباً، ومن الكبار نَادِراً فمن وجد من الكبار فيه صفة غالبة في الصغار فالأجدر به أن يلحق بهم، وهذه مصلحة تعود عليه وعلى الجماعة، لأن حسن التصرف ووضع الأموال فيما خلقت لأجله يفيد الأفراد والجماعة.

ولكن ما الحكم فيما إذا كان هناك جمع من الناس الأغنياء يسرفون في الأموال، ويبذّرون ويصرفونها في وجوه من الترفه، والتنعم، وضروب من المفاسد. فهل للحاكم إذا رأى المصلحة في معاقبتهم بأخذ شيء من أموالهم ورده إلى بيت المال، وصرفه إلى وجوه المصالح هل له من سبيل إلى ذلك؟

رأى الإمام الغزالي: أنه لا وجه له، فإن ذلك عقوبة بتنقيص الملك، وأخذ المال، والشرع لم يشرع المصادرة في الأموال عقوبة على جانيه مع كثرة الجنايات والعقوبات. وهذا إبداع أمر غريب لا عهد به وليست المصلحة فيه متعينة، فإن العقوبات، والتعزيرات مشروعة بإزاء الجنايات، وفيها تمام الزجر.

أما المعاقبة بِالْمُصادَرةِ فَلَيْسَ من الشرع ولا يقاس هذا على أخذ الأموال بطريق وجوب الإنفاق على جند الإسلام لحماية مصلحة الدين والدنيا، ومسالك الإنفاق، والإرفاق مقيدة من الشرع، أما المعاقبة بالمصادرة فليست مشروعة، والزجر عن ذلك حاصل بالطرق المشروعة، فلا يعدل عنها مع إمكان الوقوف عليها(٢٤٦).

---

(٢٤٥) انظر نيل الأوطار ٥/٢٧٩.

(٢٤٦) انظر شفاء الغليل ١٥٣.

فإن قيل: قد روي أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه شاطر خالد بن الوليد في ماله حتى أخذ رسوله بفرد نعله، وشطر عمامته (٢٤٧). ويجيب الغزالي على هذا: بأن عمر رضي الله عنه لم يبتدع العقاب بأخذ المال على خلاف المألوف من الشرع، وإنما ذلك لعلمه باختلاط ماله بالأموال المستفادة من الولاية، وإحاطته بتوسعته فيه، ولقد كان عمر يراقب الولاة بعين كَالِئَةٍ سَاهِرَةٍ، فلعلَّه خَمَّن الأمر فرأى شطر مَالِهِ من فوائد الولاية، وثمراتها فيكون ذلك كالاسترجاع للحق بالرد من نصابه. فأما أخذ المال الخالص للرجل عقاباً على جناية ـ شرع الشرع فيها عقوبات سوى أخذ المال ـ فهو مصلحة غريبة لا تلائم قواعد الشرع (٢٤٨).

وذكر الشاطبي في كتابه الاعتصام: إن العقوبة في المال ضربان **أحدهما**كما صوره الغزالي، فهذا الضرب لا مرية في أنه غير صحيح، **والثاني**: أن تكون جناية الجاني في نفس ذلك المال، أو في عوضه، فالعقوبة فيه ثابتة: كالزعفران المغشوش إذا وجد بيد الذي غشه إنه يتصدق به على المساكين قل أو كثر، وذهب ابن القاسم ومطرف وابن الماجشون الى أنه يتصدق بما قل دُونَ ما كثر. وذلك محكي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه أراق اللبن المغشوش بالماء، ووجه ذلك التأديب للغاش، وهذا التأديب لا نص يشهد له، ولكن من باب الحكم على الخاصة لأجل العامة. يعني تقديم المصلحة العامة على الخاصة كما في مسألة تضمين الصناع (٢٤٩).

وفي رأيي: إن مصلحة المحافظة على الأموال هي المقصودة للشارع، وهي لا تقتضي بالضرورة مصادرتها من أصحابها المبذرين والمترفين الذين يصرفونها في غير ما وضعت له بل يكفي في المحافظة على الأموال، والعدل فيها ـ منعهم من التبذير والإسراف عن طريق الحجر، وإذا سلكوا بالأموال مسلكاً ضاراً

---

(٢٤٧) انظر تاريخ الطبري ٤/٢٠٥ ـ ٢٠٦ وابن الأثير ٢/٢٢٧ والإصابة ١/٤١٤ وسيرة عمر لابن الجوزي ١٣٥ ـ ١٣٦.

(٢٤٨) انظر شفاء الغليل ١٥٣.

(٢٤٩) الاعتصام ٢/٢٩٩ ـ ٣٠٠.

بـالأفراد، أو الجمـاعة في الكسب أو الإنفـاق فالضـرر يزال بمـا يراه الحـاكم من زواجر تزجرهم كما يحصل في أساليب الغش والتدليس.

المبحث الرابع: في طرق المحافظة على الأموال بدفع المظالم

إن من أعظم المقاصد التي قصدت ببعثة الرسـل عليهم الصلاة والسـلام: دفع المظالم من بين الناس. والمظالم على ثلاثة أقسـام تعدٍّ على النفس، وتعـد على الأعضـاء وتعـد على الأمـوال. فـاقتضت حكمـة الله أن يجعـل لكــل قسم ما يزجر عنه بزواجر قـوية تـردع الناس من الإقـدام على ظلم الآخرين، ولا ينبغي أن تجعل هذه الزواجر في مرتبة واحدة لأن القتل ليس كقـطع الطرق وأخـذ المال اعتماداً على القوة ليس كأخذه خفية، أو خيانـة، ثم إن الدواعي التي تنبعث منهـا المظالم لها مراتب، لأن العمد يختلف عن الخطأ.

عقوبة التعدي على الأموال نَوْعان:

الأولى عقوبة محددة من الشارع، والثانية عقوبة غير محددة من الشارع.
أما المحددة فتشمل عقوبة الحرابة وعقوبة السرقـة، وغير المحـددة أنواع كثيـرة، مثل تعزير الغاصب والمتلف عمداً والناهب. فقد حرّم الله هذه الأقسام كلها دَفْعاً للظلم وحفـظاً للأمـوال ورتب على بعضها الضمان مع الوعيد بعذاب الآخرة(٢٥٠).

لقـد حرّم الشـارع أكل أمـوال الناس بـالباطـل. فقال تعـالى: ﴿**ولا تـأكلوا أموالكم بينكم بالباطل**﴾(٢٥١) وقال عليه الصلاة والسلام «كل المسلم على المسلم حرام دمه، وماله، وعرضه» (٢٥٢). والشرع أعطى الإنسان حق الدفاع عن مالـه، وإذا قتل دون ماله فهو شهيد، وإذا قتل المعتـدي فالمعتـدي في النار.

فقد روي عن النبي ﷺ «أنه: جاءه رجل فقال يا رسول الله أرأيت إن جاء رجل يريد أخذ مالي. قال: فلا تعطه مالك. قال: أرأيت إن قاتلني قال: قاتله. قال: أرأيت

---

(٢٥٠) انظر حجة الله البالغة ٢/١٣٩.

(٢٥١) سورة البقرة آية: ١٨٨.

(٢٥٢) رواه مسلم في باب تحريم ظلم المسلم وخذله، واحتقاره، ودمه، وعرضه، وماله.

إن قتلني قال: فأنت شهيد. قال: أرأيت إن قتلته. قال: هو في النار»[٢٥٣].

وأجمع المسلمون على تحريم أكل أموال الناس بالباطل كما أجمعوا على تحريم الدماء إلا بحقها. وقد رتب الشارع الوعيد الشديد على أكل أموال الناس بدون حق، وقال ﷺ: «من أخذ من الأرض شَيئاً بغير حق خسف به يوم القيامة إلى سبع أرضين»، وفي رواية «من أخذ شبراً من الأرض ظلماً فإنه يطوقه يوم القيامة من سبع أرضين» فهذا وعيد لكل من يعتدي على أموال الناس، ويأخذها بغير وجه حق. وقال عليه الصلاة والسلام «على اليد ما أخذت حتى تؤدي»[٢٥٤] وهذا أصل في باب الغصب، والعارية ويَجِبُ رَد عين المأخوذ غصباً أو عارية، فإن تعذر فيرد مثله أو قيمته، وقد دفع عليه الصلاة والسلام صحفة في موضع صحفة كسرت، وأمسك المكسورة فكان أصلاً في باب الإتلاف[٢٥٥].

وإلزام المعتدي بالضمان قد يكون زَاجِراً في مثل ما تقدم، ولكنه لا يكفي في بعض أنواع الاعتداء على الأموال نسبة لخطورة ما يترتب على ذلك من الآثار والمفاسد.

جاء في حجة الله البالغة: إن المعاصي ما شرع الله فيه الحد وذلك كل معصية جمعت وجوهاً من المفسدة بأن كانت فساداً في الأرض واعتداءً على طمأنينة المسلمين، وكانت لها داعية في نفوس بني آدم لا تزال تهيج فيها ولها ضراوة لا يستطيعون الإقلاع عنها بعد أن أشربت قلوبهم بها، وكان فيه ضرر لا يستطيع المظلوم دفعه عن نفسه في كثير من الأحيان، وكان كثيراً فيما بين الناس، فمثل هذه المعاصي لا يكفي فيها الترهيب بعذاب الآخرة، بل لا بدَّ من إقامة ملامة شديدة عليها، وإيلام ليكون بين أعينهم ذلك فيردعهم عما يريدونه[٢٥٦].

لأنه لو لم يشرع حدًّا وجيعاً في ذلك لم يحصل الردع كقاطع الطريق، فإنه

---

(٢٥٣) رواه الشيخان «البخاري ومسلم» وأحمد.

(٢٥٤) رواه أصحاب السنن عن سمرة رضي الله عنه. وورد في التاج الجامع للأصول ونيل الأوطار ٥/٣٣٥.

(٢٥٥) حجة الله البالغة ٢/١٤٤.

(٢٥٦) المصدر السابق ٢/١٤٥.

لا يستطيع المظلوم ذبّه عن نفسه وماله، فلا بدَّ لمثله أن يزاد في الجزاء وشدة العقاب.

جَرِيمة قَطْع الطريق لأخذ أموال الناس

هذه الجريمة من الجرائم الخطيرة التي تهدد أمن الناس في دمائهم، وأموالهم، وتعطل منافعهم التي تتوقف على الأسفار، والضرب في الأرض للابتغاء من فضل الله، وخاصة الأعمال التجارية، ولذا شرع الله لها من العقاب، والخزي في الدنيا، والعذاب الأليم في الآخرة. ويطلق على هذا النوع من الإجرام اسم الحرابة اصطلاحا. وبعضهم يطلق عليها اسم السرقة الكبرى، وهذا الإطلاق مجاز لغوي وعرضي، وذلك لأن السرقة هي التي تتم في الخفاء، كما يدل على ذلك لفظها لغةً وشرعاً، في حين أن جريمة الحرابة تقع مجاهرة. إلّا أن فيها وجهة خفية من حيث اختفاء المحارب عن الإمام أو من أقامه لِحفْظِ الأمن والنِّظام، لذا لا تطلق السرقة على قطع الطريق إلّا مقيدة فيقال السرقة الكبرى [٢٥٧].

والأصل في تحريم الحرابة ووجوب عقاب المحارب قوله تعالى: ﴿**إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله، ويسعون في الأرض فساداً أن يُقتَّلوا أو يُصَلَّبوا أو تُقَطَّع أيديهم، وأرجلهم من خلاف، أو يُنفَوْا من الأرض، ذلك لهم خِزْيٌ في الدنيا، ولهم في الآخرة عذاب عظيم**﴾[٢٥٨].

أصل الحرب: السلب، والمراد به هنا قَطْعُ الطريق، وقيل الحرابة هي: المُكَابَرةَ بطريق اللصوصية وإشهار السلاح قصد السلب، وإن كانت في مصر. والمحارب: هو كل من كان دمه محقوناً قبل الحرابة. وهو المسلم أو الذمي أما الكافر المحارب فإنه يعتبر مهدور الدَّم، ولذلك لا ينطبق عليه حكم المحارب[٢٥٩].

ذهب أكثر العلماء على أن هذه الآية نزلت في قطاع الطريق من

---

(٢٥٧) انظر فتح القدير ٤/٤٨٨.

(٢٥٨) سورة المائدة آية: ٣٣.

(٢٥٩) انظر تفسير أبي السعود بهامش الفخر الرازي ٣/١٢٩ وأحكام القرآن لابن العربي ٢/٥٩٣.

المسلمين، وقيل نزلت في قوم ارتدوا وقتلوا الرّعاة وأخذوا الإبل، وقيل الآية نزلت في بني إسرائيل، وما ذهب إليه أكثر العلماء هو القول الراجح، وذلك لأن الردة علة كافية في القتل، ولا يجوز في عقوبة المرتد الاقتصار على قطع اليد أو النفي. والعقوبة تسقط عن المرتد بالتوبة ولو بعد الاقتدار عليه بخلاف المحارب، وأيضاً كونها نزلت في بني إسرائيل ضعيف لأن الحرابة جريمة خطيرة على حياة الناس وأموالهم فلا يختلف في اقترافها مسلم أو كافر، وذكر الفخر الرازي أن أقصى ما في الباب أن يقال إن الآية نزلت في الكفار، لكن من المعلوم أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب[٢٦٠].

وجه دلالة الآية على تحريم قطع الطريق: هو أن الله سبحانه وتعالى، رتب على هذا الفعل وعيداً بالعذاب في الآخرة والجزاء والخزي في الدنيا، وكل واحد من عقاب الدنيا، أو عذاب الآخرة يدل على تحريم الفعل بطريق دلالة الالتزام فيكون مجموع الأمرين أوضح وأقوى في الدلالة على هذا التحريم، ثم إن الحرابة فيها اعتداء على النفوس، والأموال، وحرمة النفوس والأموال واضحة وجلية ومجمع عليها في الشرائع.

والمحاربون دائماً يعتَمِدُون على القوة، والمنعة، ويقصدون المسلمين في أرواحهم ودمائهم وأموالهم، وقاطع الطريق يمتاز عن السارق بهذا القيد، وقد اتفق الفقهاء على أن هذه الحالة إذا حصلت في الصحراء كانوا قطاع الطريق. أما إذا حصلت في نفس البلد فلهم في ذلك قولان:

الأول: للإمام الشافعي ومالك وهو أن هذا الفعل داخل البلد وخارجه سواء. والثاني، للإمام أبي حنيفة: وهو أن المحاربة لا تكون في المصر[٢٦١].

وجه قول الشافعي ومالك: النص والقياس، أما النص فعموم قوله تعالى: **﴿إنّمَا جزاء الذين يحاربون الله ورسوله وَيسْعَون في الأرض فساداً﴾** ومعلوم أنه إذا حصل هذا المعنى في البلد كان لا محالة داخِلاً تحت عموم النص، وأما

---

(٢٦٠) انظر تفسير الفخر الرازي ٣/٣٩٤ ونيل الأوطار للشوكاني ٧/١٦٤ وأحكام القرآن لابن العربي ٢/٥٩٢.

(٢٦١) انظر بداية المجتهد ٢/٤٩٤ وتفسير الفخر الرازي ٣/٣٩٤.

القياس فهو أن هذا حد فلا يختلف في المصر وغير المصر كسائر الحدود، ولكن أطلق مالك، وقيد الشافعي بضعف السلطان، ووجود المغالبة[٢٦٢].

وأما وجه قول أبي حنيفة: فهو أن الداخل في المصر يَلْحَقُه الغَوْثُ في الغالب، فلا يتمكَّن من المقاتلة فصار في حكم السارق[٢٦٣]. وفي رأينا: إن قول الشافعي ومالك أولى، لأن الذي يعتمد على القوة في أخذ أموال الناس في داخل البلد يمثل خطراً عظيماً على أمن الناس، واستقرارهم، في اليقظة والمنام، ولا يقل هذا خطورة عن الذي يهدد أمن الطريق. ثم إن المحارب في اللغّةِ معناه المقاتل بقطع النظر عن المكان [٢٦٤] والسارق يعتمد على التخفي في الوصول إلى أموال الناس. فضرره أخف من الذي يهدد حياة الناس وأموالهم معتمداً على القوة فهذا جدير بأن يعتبر محارباً، لأنه يشترك معه في كل الصفات ما عدا المكان. ولم يجعل الشارع المكان جزءاً من حقيقة المحاربة.

أحوال المحارب أربعة

للمحارب أربعة أحوال، لأنه إما أن يقتل ويأخذ المال، وإما أن يقتل من غير أخذ المال، وإما أن يأخذ المال بدون قتل، وإما أن يخيف الطريق من غير قتل أو أخذ مال.

أما في الحالة الأولى: فيقتل ويصلب، وفي الثانية يقتل بدون صلب. وفي الثالثة تقطع يده ورجله من خِلَافٍ، وفي الرابعة، ينفى من الأرض. وبهذا التفصيل المتقدم صرح ابن عباس فيما روي عنه حيث قال: «إذا قتلوا وأخذوا المال قتلوا وصلبوا، وإذا قتلوا ولم يأخذوا المال قتلوا ولم يصلبوا، وإذا أخذوا المال ولم يقتلوا قطعت أيديهم وأرجلهم من خلاف، وإذا أخافوا السبيل ولم يأخذوا مالاً نفوا من الأرض» [٢٦٥].

---

(٢٦٢) انظر تفسير الفخر الرازي ٣/٣٩٤ وبداية المجتهد ٢/٤٩٤ وأحكام القرآن لابن العربي ٢/٥٩٤. والسياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية لابن تيمية ص ٧٣ ط أنصار السنة المحمدية.

(٢٦٣) انظر تفسير الرازي ٣/٣٩٤ وأحكام القرآن لأبن العربي ٢/٥٩٤ـ٥٩٥.

(٢٦٤) انظر المصباح المنير ١٩٨ وانظر أحكام القرآن لابن العربي ٢/٥٩٥.

(٢٦٥) رواه الإمام الشافعي في مسنده، انظر نيل الأوطار ٧/١٦١ والأحكام السلطانية للماوردي ٦٢ =

وبهذا أخذ الإمام الشافعي وأحمد، ومن العلماء من قال للإمام أن يجتهد فيهم فيقتل من رأى قتله مصلحة، وإن كان لم يقتل مثل أن يكون رئيساً مطاعاً في المحاربين ويقطع من رأى قطعه مصلحة. وإن كان لم يأخذ المال مثل أن يكون ذا جَلَدٍ، وقوة في أخذ المال، ومنهم من يرى أنه إذا أخذوا المال قتلوا وقطعوا وصلبوا، والقول الأول هو قول الأكثر.

فمن كان من المحاربين قد قتل فإنه يقتله الإمام حداً لا يجوز العفو عنه بحال، بإجماع العلماء، ولا يكون أمره إلى ورثة المقتول بخلاف ما لو قتل رجل رجلاً لِعَدِاَوةٍ بينهما أو خصومة أو نحو ذلك من الأسباب الخاصة، فإن هذا دمه لأولياء المقتول إن أحبوا قتلوا، وإن أحبوا عفوا، وإن أحبوا أخذوا الدية، لأنه قتله لغَرضٍ خاص، وأما المحاربون فإنما يقتلون لأخذ أموال الناس، فضررهم عام بمنزلة السراق فكان قتلهم حداً لله، وهذا اتفاق بين الفقهاء. حتى لو كان المقتول غير مكافىء للقاتل، مثل أن يكون القاتل حراً والمقتول عبداً أو القاتل مسلماً والمقتول ذِميًا أو مُسْتَأْمناً، لأنه يقتل للفساد العام حداً، كما يقطع إذا أخذ أموالهم، وكما يُحْبَس بِحقوقهم (٢٦٦)، هذا كله إذا لم يتب قبل أن يقدر عليه، فإن تاب فيسقط عنه كل ما هو لله من أنواع الحدود المتقدمة، وتبقى عليه حقوق الآدميين دماء كانت أو أموالاً فيقتل قصاصًا إن قتل أو يقتص منه في الجروح ويضمن الأموال. وذلك لقوله تعالى: ﴿**إلاّ الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم**﴾ (٢٦٧).

وقد ذكر الماوردي (٢٦٨) ستة أقوال في مورد الآية:

الأول: أنها وردت في المحاربين المفسدين من أهل الكفر إذا تابوا من شركهم بالإسلام، وأما المسلمون فلا تسقط التوبة عنهم حداً، ولا حقاً.

= وانظر السياسة الشرعية لابن تيمية ص ٧٣، وبداية المجتهد ٢/٤٩٥ وأحكام القرآن لابن العربي ٢/٥٩٦.

(٢٦٦) انظر السياسة الشرعية لابن تيمية ص ٧٤ ـ ٧٥ وأحكام القرآن لابن العربي ٢/٥٩٦ـ٥٩٧.

(٢٦٧) سورة المائدة آية: ٣٤.

(٢٦٨) الأحكام السلطانية ص ٦٣ وانظر أحكام القرآن لابن العربي ٢/٦٠٠.

والثاني: أنها وردت في المسلمين من المحاربين إذا تابوا بأمان الإمام قبل القدرة عليهم، وأما التائب بغير أمان فلا تؤثر توبته في سقوط حدّ ولا حق.

والثالث: أنها وردت فيمن تاب من المسلمين بعد لحقوقه بدار الحرب ثم عاد قبل القدرة.

والرابع: أنها وردت فيمن كان في دَار الإسلام في منعة وتاب قبل القدرة عليه، سقطت عقوبته، وإن لم يكن في منعة لم تسقط.

والخامس: أن توبته قبل القدرة عليه وإن لم يكن في منعة تضع عنه جميع حدود الله سبحانه ولا تسقط عنه حقوق الآدميين.

والسادس: أن توبته قبل القدرة عليه تضع عنه جميع الحدود والحقوق إلّا الدِّماء.

هذا ما جاء في الآية من أقوال، وأرجحها القول بأن المحارب إن تاب قبل أن يقدر عليه تقبل توبته، وتسقط عنه حقوق الله، ولكن تبقى حقوق الآدميين، لأن التوبة عن المعاصي عامة وهي مقبولة عند الله، وهذا يستوجب سقوط حقه في هذه الحالة وأما حقوق الآدميين فلا تسقط إلّا بإسقاط صاحبها. ولكننا إن قارناه بجريمة السرقة فإن التوبة فيها لا تسقط عقوبة الحِّد، وأيضاً جريمة الزنى، لأن تلك الجرائم لم يرد فيها نص بإسقاط التوبة لحدها المقرر. أما هنا فإن الآية وردت في علاج جريمة الحرابة وجاء استثناء التائبين من العقوبات المقررة.

والسبب في أن مشروعية حدّ هذه الجريمة أشد من حدِّ جريمة السرقة لأن المفسدة المترتبة على قطع الطرق أعظم وأخطر من مفسدة السرقة، ولأن دَاعِية الفعل في قاطع الطريق أشد وأغلظ منها في السارق (٢٦٩).

المصلحة المقصودة من هذه العقوبات المتقدمة في الآية: المقصود من ذلك حماية الأنفس والأموال وتأمين طرق المواصلات لأن في قطع الطريق تهديداً لأمنهم في أسفارهم، والتكسب عن طريق أخذ أموال الناس بالقوة من أخطر أنواع الكسب غير المشروع ولم تعترف شريعة الإسلام بأي نوع من هذا التكسب

---

(٢٦٩) انظر حجة اللّه البالغة ٢/ ١٥٠.

المعتمد على القوة والغَلَبةِ، وحتى الغنيمة لا تعتبر مقصودة لذاتها وإنما تعتبر أثراً من آثار الحرب المشروعة لإعلاء كلمة الله.

والمحاربة كما تكون لأخذ الأموال تكون بقصد انتهاك الأعراض، والحِرابة في الفروج أفحش منها في الأموال لأن الناس يرضون أن تذهب أموالهم وتحرب من بين أيديهم ولا يحرب المرء من زوجته وبنته [٢٧٠].

عقوبة السرقة: السرقة من جرائم الاعتداء على الأموال، وهي جريمة خطيرة تفسد على الجماعة الاستقرار، لأن ضياع المال الذي هو مصلحة ضرورية لحياة الأفراد والأمم، فيه مفسدة عظيمة. ذلك المال الذي قرر الإسلام له الحماية كغيره من المصالح الضرورية واعتبر من مات دون ماله فهو شهيد، وجعل حرمته كحرمة العرض في وجوب المحافظة.

معنى السرقة في اللغة وفي الشرع: وهي في اللغة أخذ الشيء من الغير خفية، ومنه استرق السمع إذا سمع مختفيًا، ويقال: هو يسارق النظر إليه إذا انتظر غفلته لينظر إليه[٢٧١].

أما في الشرع فهي لا تختلف عن حقيقتها في اللغة: فقد عرفت بأنها: «أخذ المال من الغير على وجه الخفية من الأعين» [٢٧٢] إلا أنّ المسروق في المعنى اللغوي أعم منه في المعنى الشرعي كما هو واضح من التعبير بالشيء في التعريف اللغوي، وبالمال في المعنى الشرعي، والشيء أعم من أن يكون مالاً أو غيره.

فهذه هي حقيقة السرقة بقطع النظر عن كونها موجبة للقطع أم لا، وذلك لأن أخذ مال الغير أقسام عديدة، فلو أريدت السرقة التي تُوجِب القطع فلا بدّ من

---

(٢٧٠) انظر أحكام القرآن لابن العربي ٢/٥٩٤.

(٢٧١) انظر تهذيب الأسماء واللغات ١/١٤٨ ولسان العرب ١٢/٢١ والمصباح المنير ١/٢٩٤ والنهاية في غريب الحديث ٢/٣٦٢.

(٢٧٢) انظر شرح فتح القدير ٤/٢١٩. والدر المختار بهامش ابن عابدين ٣/١٩٨. وانظر فلسفة العقوبة للأستاذ الشيخ محمد أبي زهرة ١٣٥ وأحكام القرآن لابن العربي، ٢/٦٠١ والسرقة في التشريع الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي لأستاذنا الشيخ إبراهيم دسوقي الشهاوي ص ٥.

تمييزها وضبطها بالقيود التي تميزها عن بقية أقسام أخذ مال الغير.

جاء في كتاب حجة الله البالغة: [٢٧٣] كان أخذ مال الغير أقساماً: منه السرقة ومنه قطع الطريق، ومنه الاختلاس، ومنه الخيانة، ومنه الالتقاط ومنه الغصب، ومنه ما يقال له قلة المبالاة والورع، فوجب أن يبيّن النبي ﷺ حقيقة السرقة متميزة عن هذه الأمور، وطريق التمييز أن ينظر ذاتيات هذه الأسماء التى لا توجد في السرقة، ويقع بها التعارف في عرف الناس ثم تضبط بأمور مضبوطة معلومة يحصل بها التمييز والاحتراز عنها.

فالسرقة لها قيود تتمثل في أركانها وشروطها التي تميزها وتضبطها حتى لا تختلط بغيرها، والضبط قد يكون باللغة، وقد يكون، ببيان النبي ﷺ، وقد يكون بما وضعه الفقهاء من ضوابط.

أما اللغة: فقد تقدم بيانها في التعريف اللغوي، وأما السنة فقد جاءت ببيان السرقة التي يقطع فيها. فقال ﷺ: «لا تقطع يد السارق إلاّ في ربع دينار فصاعداً» [٢٧٤]. فهذا الحديث يدل على اشتراط النصاب في المسروق، وفيه احتراز عن المال التّافِه وقال ﷺ «لا قطع في تَمْرٍ مُعَلَّق، ولا في حَرِيسةِ الجبل، فإذا أواه المُراح، والجَرين، فالقطع فيما بلغ ثمن المجن [٢٧٥] فهذا الحديث بيّن أن الحرز شرط في القطع، واحترز به عن غير المحرز من الأموال. وقال عليه الصلاة والسلام «ليس على خائن، ولا مُنْتَهِبٍ، ولا مختلس قطع» [٢٧٦].

فمراعاة لهذه الأحاديث وغيرها وضع الفقهاء للسرقة أركاناً وشروطاً، لإبراز وضبط حقيقة السرقة التي توجب القطع، لأنها متعلقة بخمسة معان: فِعل هو سرقة، وسارق ومسروق مطلق، ومسروق منه، ومسروق فيه [٢٧٧] وبعضهم عرّفها

---

(٢٧٣) حجة اللّه البالغة.

(٢٧٤) رواه مسلم.

(٢٧٥) جاء في مسلم عن عائشة أنها قالت: لم تقطع يد سارق في عهد رسول اللّه ﷺ في أقل من ثمن المجن حجة أو ترس وكلاهما ذو ثمن.

(٢٧٦) رواه الخمسة وصححه الترمذي «نيل الأوطار» ١٣٧/٧ والسرقة لأستاذنا الشهاوي ص ٤١.

(٢٧٧) أحكام القرآن لابن العربي ٦٠٣/٢.

بتعريفين تعريفاً باعتبار كونها محرمة بقطع النظر عن ترتب الحكم عليها، وتعريفاً باعتبار كونها سبباً للقطع [٢٧٨]. وبعضهم جعل تعريفاً جامعاً للأركان، والشروط ومانعاً من دخول غيرها فيه. فصاحب المهذب مثلاً قال: «هي أخذ البالغ العاقل المختار الملتزم لأحكام الإسلام نصاباً من المال بقصد سرقته من حرز مثله لا شبهة له فيه» [٢٧٩] فمثل هذا التعريف جَامِع للشروط والأركان التي توجب قطع يد السارق، ومانع من دخول غير السرقة فيها.

الأدلة على تحريم جريمةِ السرقة، وما يترتب عليها من عقاب: أما الكتاب فقوله تعالى: **﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاءً بِما كَسباً نكالاً من الله، والله عزيز حكيم﴾** [٢٨٠].

وجه دلالة الآية: إن الله سبحانه وتعالى قد رتب قطع الأيدي على فعل، والقطع عقوبة، ولا تكون العقوبة إلّا على فعل مُحَرَّم فتكون الآية دلت على تحريم الفعل، وأكد ذلك قوله **﴿جزاءً بما كسباً نكالاً﴾** وأوجبت الآية بصريح النص قطع يد السارق. وقال الجمهور من الفقهاء القطع لا يجب إلّا عند شرطين: أن يكون المسروق نصاباً، وأن تكون السرقة من الحرز تمسكاً بما جاء من السنة في بيان المقدار والحرز كما تقدم.

وقال جماعة لا يشترط المقدار ولا الحرز تمسكاً بعموم نص الآية، لأن الله قال **﴿والسارق والسارقة﴾** وهذا عام يتناول السرقة سواء كانت قليلة أو كثيرة، سواء سرقت من الحرز أو من غيره.

ورأي الجمهور هو الأولى بالاعتبار والترجيح، لأن الأحاديث الواردة في بيان النصاب والحرز قوية الدلالة والسند فتكون بَيَاناً للقرآن، ثم أن المال من المفروض أن يكون له قدر ذو بال حتى يستحق آخذه المعاقبة بمثل تلك العقوبة المشددة لحماية الأموال. أما السنة فمنها قوله ﷺ: «لعن الله السَّارِقَ يَسْرِق

---

(٢٧٨) انظر الجواهر المنيفة وحاشية ابن عابدين ١٩٨/٣.

(٢٧٩) انظر المهذب للشيرازي ٢٧٧/٢ وشرح فتح القدير ٢١٩/٤ وانظر الخرشي على خليل ٩١/٨.

(٢٨٠) سورة المائدة آية: ٣٨.

البَيْضَة فتقطع يده، ويسرق الحبل فتقطع يده »[٢٨١].

الشرائع السماوية، وأطبق عليها جماهير الأنبياء والأمم[٢٨٦]» وذكر القرطبي «إن الوليد بن المغيرة قطع السارق في الجاهلية وأن الذين سرقوا عزّال الكعبة قطعوا في عهد عبد المطلب جد النبي ﷺ [٢٨٧].

أما عقوبة السرقة عند بني إسرائيل فقد وردت نصوص في التوراة تفيد ثبوت أن عقوبة السرقة كانت رجماً بالحجارة[٢٨٨] واستدل بعضهم بما جاء في حديث المخزومية من رواية النسائي عن عائشة حيث جاء فيه: «يا أسامة: إنّ بني إسرائيل هلكوا بمثل هذا. كان إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الدون قطعوه» [٢٨٩] فقال: في قوله «قطعوه» إشارة إلى أن عقوبة القطع كانت سائدة في شريعة اليهود، وعلى هذا تكون شريعة موسى عليه السلام جاءت بالقطع، وجاء الإسلام بتقرير القطع كغيره من الأحكام التي أقرتها الشريعة الإسلامية والأعراف الصالحة التي أبقتها، وبهذا تكون عقوبة السرقة معروفة في الشرائع السابقة [٢٩٠].

قد يقال: لماذا شرع الله قطع يد السارق في ثلاثة دراهم وترك قطع يد المختلس والمنتهب، والغاصب؟

أجاب ابن القيم [٢٩١]على ذلك «بأن السارق لا يمكن الاحتراز منه فإنه ينقب الدور ويهتك الحرز، ويكسر القفل، ولا يمكن لصاحب المتاع الاحتراز بأكثر من ذلك. فلو لم يشرع قطعه لسرق الناس بعضهم بعضاً، وعظم الضرر، واشتدت المحنة بالسرّاق بخلاف المنتهب، والمختلس والمغتصب. فإن المنتهب: هو الذي يأخذ المال جهرة بمرأى من الناس فيمكنهم أن يأخذوا على يديه، ويخلصوا حق المظلوم أو يشهدوا له عند الحاكم. وأما المختلس فإنه إنما

---

(٢٨٦) حجة اللّه البالغة ٢/١٤٦.
(٢٨٧) انظر القرطبي ٦/١٦٠ وفتح الباري ١٥/٧٤ والملل والنحل للشهرستاني ٢/٢٤٩.
(٢٨٨) انظر الإصحاح السابع ليشوع.
(٢٨٩) انظر سنن أبي داود ٨/٦٥.
(٢٩٠) انظر كتاب السرقة لأستاذنا الشيخ إبراهيم الشهاوي ١٠٤ وما بعدها.
(٢٩١) إعلام الموقعين ٢/٣٣.

يأخذ المال على حين غفلة من مالكه، وغيره. فلا يخلو من نوع تفريط يمكن به المختلس من اختلاسه، وإلّا فمع كمال التحفظ والتيقظ لا يمكنه الاختلاس فليس كالسارق بل هو بالخائن أشبه».

أما الغصب فإنما يتسلط الغاصب على مال الغير معتمداً على شبهة واهية لا يثبتها الشرع، أو اعتماداً على أن لا يظهر على الحاكم جلية الحال ونحو ذلك، فكان حريّاً أن يعد من المعاملات، ولا تبنى عليه الحدود، ولذلك كان غصب ألف درهم لا يوجب القطع، وسرقة ثلاثة دراهم توجبه (٢٩٢) وإما إتلاف الأموال فقد يكون عمداً أو خطأً، لكن الأموال لما كانت دون الأنفس لم يجعل لكل واحد منهما حكماً، بل اكتفى بالضمان زاجراً أو الضمان مع التعزير (٢٩٣).

فالشريعة الإسلامية لاحظت خطورة هذه الجريمة فوضعت لها من العقوبة ما يلائمها ويناسبها، فقطعت اليد التي ديتها خمسمائة دينار في ربع دينار حفظاً للأموال، فاليد محفوظة بتلك الدّية، والمال يحفظ بأقل قدر لأن اليد عندما تعدت حدودها هانت على الله، واستحقت القطع في ربع دينار كما يستحق الإنسان بتعدية الحدود دخول النار. وهذا دليل عظيم على عناية الشريعة الإسلامية بالمحافظة على الأموال، وحفظها من الأيدي العادية، ووضعت لكل متعدّ ما يناسبه من ألوان العقاب.

النهي عن الشفاعة في حد السرقة

لقد نهى رسول الله ﷺ عن الشفاعة في حد السرقة، لأنه من الحدود التي ليس للحاكم العفو فيها ولا لصاحب الحق، لأنها من حقوق الله الخالصة، وهو حماية المصلحة العامة للأمة.

فقال عليه الصلاة والسلام في شأن المرأة المخزومية التي سرقت فقالوا من يكّلم فيها رسول الله ﷺ فقالوا ومن يجترىء عليه إلّا أُسَامَة حِب رسول الله ﷺ فكلمه أسامة فقال رسول الله ﷺ: «أَتَشْفَع في حد من حدود الله، ثم قام

---

(٢٩٢) انظر حجة الله البالغة ٢/١٤٤.

(٢٩٣) المصدر السابق.

فاختطب فقال: أيها الناس إنما أهلك الذين قبلكم أنهم كانوا إذا سَرَقَ فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد، وأَيم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها»[٢٩٤].

فهذا الحديث يدل على خطورة المحاباة في إقامة حدود الله لأن ذلك أكبر مفسدة في حياة الأمم، لأن من يشعر بأن له من يشفع له عند الحاكم يتجاسر على تعدي حدود الله والاعتداء على حقوق الآخرين، وتبقى شريعة العقاب خاصة بالضُعَفاء الذين لا يستطيعون حيلة إلى المحاباة ولا يهتدون سبيلا إلى من يشفع لهم عند الحاكم. وهذا شرع لا تقره إلاَّ عقول البشر القاصرة أسيرة الأهواء والملذَّاتِ. فالشرع الحكيم منع الشفاعة في حدود الله، سواء كانت بدافع الرأفة أو بباعث الرَّشْوَةِ. وقال عليه الصلاة والسلام: «إنّ من حالت شفاعته دون حد من حدود الله فقد ضَادّ الله في أمره»[٢٩٥].

بعض أنواع التعدي التي ليست لها عقوبة محددة

هناك أنواع من التعدي على أموال الناس حرمها الشارع لأنها داخلة في أكل أموال الناس بالباطل، ولكنه لم يحدد لها عقوبة معينة، بل تارةً يكتفي بإلزام الضمان، وردّ الحق إلى صاحبه، وتارةً يعاقب تعزيرًا بما يراه ولي الأمر.

وذلك لأن دفع التظالم عن الناس إنما هو أن يقبض على يد من يضربهم، ويتعدّى عليهم، وهذا الضرر لا بدَّ من أن يكون متفاوتًا، ولذلك رتب الشارع الدوافع التي تدفع إلى الظلم على مقدار المفسدة، وعظم خطرها على حياة الناس العامة، والخاصة، والضرر لا بد من إزالته. كما جاء ذلك في القاعدة الفقهية المشهورة: الضرر يزال والأصل في ذلك قوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار»[٢٩٦].

فكل تصرف جَرَّ فَساداً أو دفع صلاحًا فهو منهي عنه كإضاعة المال بغير فائدة فأخذها بغير حق شرعي من أصحابها يكون أشد حرمة[٢٩٧] وأكل أموال

---

(٢٩٤) رواه مسلم عن عائشة رضي الله عنها.

(٢٩٥) أورده ابن تيمية في السياسة الشرعية ص ٦٨.

(٢٩٦) أخرجه مالك في الموطأ. وراجع في ذلك الأشباه والنظائر للسيوطي ص ٨٣.

(٢٩٧) انظر قواعد الأحكام ٢/ ٨٩.

الناس بدون وجه شرعي محرم في الكتاب والسنة والإجماع، وتقدم قوله تعالى: ﴿**ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل**﴾[٢٩٨] والخطاب بهذه الآية عام يتضمن جميع الأمة، والمعنى لا يأكل بعضكم مال بعض بغير حق، فيدخل في هذا القمار والخداع والغصوب وجحد الحقوق، وما لا تطيب به نفس صاحبه، أو حرّمته الشريعة، وإن طابت به نفس صاحبه كمهر البغي، وحلوان الكاهن، وأثمان الخمور والخنازير، وغير ذلك، وكل من أخذ مال غيره لا على وجه إذن الشرع فقد أكله بالباطل. ومن الأكل بالباطل أن يقضي القاضي لشخص، وهو يعلم أنه مبطل. فالحرام لا يصير حلالاً بِقَضاءِ القاضي لأنه إنما يقضي بالظاهر، وعلى هذا أجمع العلماء في الأموال.[٢٩٩]

ومستند هذا قوله عليه الصلاة والسلام: «إنكم تختصمون إليّ ولعل بعضكم أن يكون ألحَنَ بحجته من بعض فأقضي له على نحو مما أسمع فمن قطعت له من حق أخيه شيئاً، فلا يأخذه فإنما أقطع له قطعة من نَارٍ»[٣٠٠].

فالشريعة الإسلامية تحرم جميع أخذ أموال الناس بدون وجه شرعي وأوجبت الضمان على اليد العادية، وقد يقترن بالضمان التعزير بما يراه وليّ الأمر، والهدف من ذلك كله المحافظة على الأموال، وضمان استقرار حقوق الناس.

المقصود من تحريم الرشوة حماية العدل والأموال

من وظائف الولاية العامة إقامة العدل فيما بين الناس والمحافظة على حقوقهم، ومصالحهم الدِّنيوية والأخروية، فهذا مقصد من مقاصد الولاية، بل هو من أهم المقاصد في داخل الدولة. ولذلك حرمت الرَّشْوَة محافظة على ميزان العدالة، لأنه لو أبيحت الرشوة لصار القضاء بين الناس رهيناً بما يدفعه أحد الخصمين للقاضي أو الحاكم. فمن يدفع أكثر يكون له النصر ولو كان ظالماً في علمه وعلم القاضي.

---

(٢٩٨) سورة البقرة آية: ١٨٨.

(٢٩٩) تفسير القرطبي ٢/٣٣٨.

(٣٠٠) ورد في تفسير القرطبي ٢/٣٣٨ عن الأئمة عن أم سلمة.

والرِشَوة كما جاء في المصباح المنير [٣٠١] بالكسر ما يعطيه الشخص الحاكم وغيره ليحكم له أو يحمله على ما يريده وجمعها رشاً، مثل سدرة وسدر، والضم لغة وجمعها رُشاً بالضم أيضا، ورشوته رَشْواً من باب قتل أعطيته رشوة فارتشى أي أخذ الرشوة .

ومعنى الرشوة في الشرع لا يختلف عنه في اللغة، ويطلق في إطلاق الرشوة: الرشوة للحاكم والعامل، وهي محرمة بالاجماع [٣٠٢] وهي نوع من أكل أموال الناس بالباطل. جاء في أحكام القرآن للقرطبي في معنى قوله تعالى: ﴿**وتُدْلُوا بِها إلى الحاكم**﴾«أي لا تصانعوا بأموالكم الحكّام، وترشوهم ليقضوا لكم على أكثر منها، ورجح القرطبي هذا المعنى، لأن الحاكم مظنّة الرشاء إلّا مَنْ عَصمهُ الله وهو الأقل [٣٠٣]. ومن معاني السحت الوارد في قوله تعالى: ﴿**سَمَّاعُون للكذب أكّالون للسُّحتِ**﴾ الرشوة في الحكم، وأصل السحت شدة الجوع يقال: رجل سَحُوت المعدة إذا كان أكولاً لا يلقى إلَّا جائعاً. وقيل السحت الحرام الذي لا يحل كسبه لأنه يسحت البركة: أي يذهبها، وجاء في الحديث «يأتي على الناس زمان يستحل فيه كذا وكذا والسحت الهدية» أي الرشوة في الحكم والشهادة ونحوهما. ويرد في الكلام على الحرام مرة وعلى المكروه أخرى، ويستدل عليه بالقرائن [٣٠٤]. وقد قيل كان الحاكم في بني اسرائيل إذا أتاه من كان مبطلاً في دعواه برشوة سمع كلامه، ولا يلتفت إلى خصمه فكان يسمع الكذب، ويأكل السحت [٣٠٥]. فالآية وإن كان نزولها في بني إسرائيل إلّا أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب. وسمي المال الحرام سحتاً لأنه يستأهل الطاعات، ويذهب بمروءة الإنسان. فقد قال عليه الصلاة والسلام «كل لحم نبت بالسحت فالنار أولى به» قالوا يا رسول الله وما السحت؟ قال: «الرشوة في الحكم» وعن ابن مسعود أيضاً أنه قال: السحت أن يأكل الرجل

---

(٣٠١) المصباح المنير ٣٤٩.

(٣٠٢) انظر نيل الأوطار ٢٧٧/٨ .

(٣٠٣) القرطبي ٣٤٠/٢.

(٣٠٤) النهاية في غريب الحديث ٣٤٥/٢ .

(٣٠٥) انظر تفسير الفخر الرازي ٤٠٤/٣ .

بجاهه، وذلك أن يكون له جاه عند السلطان فيسأله إنسان حاجة فلا يقضيها إلاّ برشوة، يأخذها [٣٠٦].

وقد جاءت السنة مصرحة بتحريم الرشوة في كثير من الأحاديث، فقد قال عليه الصلاة والسلام: «لعنة الله على الرَّاشِي والمرتشي في الحكم»[٣٠٧].

وفي رواية: «لعنة الله على الراشي والمرتشي» [٣٠٨] وفي رواية: لعن رسول الله ﷺ «الراشي، والمرتشي، والراشي يعني الذي يمشي بينهما» [٣٠٩].

وجه دلالة هذه الأحاديث على حرمة الرِشَوة واضحة، لأن لعنة الله، ورسوله لم ترد في مباح أو مكروه، وإنما ترد فيما حرم الله فعله، بل اللعنة تفيد تأكيد الحرمة، وما يترتب من سوء العاقبة لفاعلها، لأنه بالفعل يعرّض نفسه للطرد من رحمة الله تعالى. والرِشَوة مجمع على تحريمها [٣١٠]. **وهي محرمة لأمرين:**

الأولى: لأنها داخلة في أكل أموال الناس بالباطل، وأكل أموال الناس بالباطل محرم إجماعاً، وهذا الأمر أقل خطراً من الثاني.

الثاني: أن الرشوة حرمت، لأنها من أهم العوامل التي تؤثر في مجرى العدل بين الناس، وتغير موازينه، وتمهد للظلم في الأحكام وإعطاء الحقوق لغير مستحقيها. فسدًّا لهذه الذريعة الخطيرة جعل الشارع أعمال الولاية العامة من المقاصد الضرورية الأصلية التي لا تنال بها حُظُوظ الدنيا.

جاء في كتاب الموافقات [٣١١] للشاطبي: إن الضروريات ضربان:

أحدهما: ما كان للمكلّف فيه حظ عاجل مقصود كقيام الانسان بمصالح نفسه وعياله في الاقتيات، واتخاذ السكن والمسكن واللباس، وما يلحق بذلك

---

(٣٠٦) انظر القرطبي ٦/١٨٣.
(٣٠٧) رواه أحمد وأبو داود، والترمذي وورد في نيل الأوطار ٨/٢٧٦.
(٣٠٨) رواه الخمسة إلا النسائي وصححه الترمذي «نيل الأوطار» ٨/١٧٦.
(٣٠٩) رواه أحمد.
(٣١٠) انظر نيل الأوطار ٨/٢٧٧ والقرطبي ٢/٣٤٠ و٦/١٣٨.
(٣١١) الجزء الثاني ص ١٢٩ وما بعدها.

كالبيوع، والإجارات وغيرهما من وجوه الاكتساب التي تقوم بها الهياكل الإنسانية.

والثاني: ما ليس فيه حظ عاجل مقصود. سواء كان من فروض الأعيان كالعبادات البدنية والمالية من طهارة وصلاة وصيام وزكاة وحج وما أشبه ذلك. أو من فروض الكفايات كالولاية العامة، من خِلافَةٍ، ووزارة، ونقابة، وعرافة، وقضاء، وإمامة صلاة، وجهاد وتعليم، وغير ذلك من الأمور التي شرعت عامة لمصالح عامة إذا فرض عدمها أو ترك الناس لها انخرم النظام.

فالنوع الثاني ليس فيه حظ مقصود عاجل للمكلّف، ولذلك لا يصح له أخذ حظ من حظوظ الدُّنيا مقابل عمله. وينبوع الولاية العامة: الخلافة، وجداولها، الوظائف العامة في الدولة. وإذا لم يصح لمن تولى ولاية عامة أخذ شيء على عمله من الأفراد فكيف تسد حاجات هؤلاء الناس القائمين بمصالح الناس العامة إذا لم يبح لهم الشرع أخذ أجر مباشر من الافراد؟

الإجابة على ذلك: إن من كان وصفه قائماً بوظيفة عامة لا يتفرغ بسببها لأموره الخاصة به في القيام بمصالحه، ونيل حظوظه وجب على العامة إن يقوموا له بذلك، ويتكفلوا له بما يفرغ باله للنظر في مصالحهم من بيوت أموالهم المرصدة لمصالحهم، فكما يجب على الوالي القيام بمصالح العامة يجب على العامة القيام له بوظائفه من بيوت أموالهم إن احتاج إلى ذلك.

ولكن لا يحل له أخذ مال من الأفراد لجاه أو في مقابلة عمل بمقتضى الولاية العامة. فالحاكم ليس له حق في أن يأخذ مالاً ممن حكم له أو عليه، والقاضي أيضاً لا يحل له ذلك سواء أكان ذلك عن طريق أجر أو رشوة أو هدية. جاء في نيل الأوطار للشوكاني حكاية عن أبي وائل أحد أئمة التابعين أنه قال: «القاضي إذا أخذ الهدية فقد أكل السحت، وإذا أخذ الرشوة بلغت به الكفر[٣١٢] ولعلَّه يقصد بكفره إن استحل الرشوة، لأنها مجمع على تحريمها كما

---

(٣١٢) انظر نيل الأوطار ٢٧٨/٨ رواه ابن أبي شيبة بإسناد صحيح وانظر السياسة الشرعية لابن تيمية ص ٦٨.

تقدم، أو أنها تجعله يحكم بغير ما أنزل الله **﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾**(٣١٣).

فالشارع الحكيم عندما حرّم الرشوة في جميع صورها، وما يلحق بها من هدايا لم يقصد بذلك حماية الأموال من أكلها بالباطل فحسب، بل مقصوده الأعظم في ذلك حماية ميزان العدل بين الناس، حتى لا تتعرض حقوقهم ومصالحهم للضياع باختلال موازين العدل، لأن الناس لا يخافون الظلم بِقَدْرِ ما يخشون فقدان من يرفع الظلم عنهم إن وقع. فإقامة العدل مقصد أساسي لجميع الرسالات السماوية. ولذلك لا بد من تحريم الرشوة والمحاباة في الأحكام لأن في ذلك أسباب فساد الراعي والرعية على حد سواء.

عناية الشارع بالمحافظة على أموال اليتامى

من الأموال التي شدد الله الوعيد على من يعتدي عليها أموال اليتامى، وحرمة أموال اليتامى داخلة في تحريم أكل أموال الناس بالباطل، إلاّ أن الله سبحانه وتعالى خصها بتلك العناية وحث القائمين على تلك الأموال على رعايتها وإصلاحها ونهى عن التعرض لها بغير حق وأوعد المعتدين عليها بوعيد شديد وعذاب أليم.

ولكن لماذا هذا الاهتمام؟ هل يرجع ذلك لقيمة في ذات المال أم لعلة أخرى تعود إلى صاحب المال؟ مما لا شك فيه أن النفوس البشرية دأبت إلى حب الظلم، والظلم لا يقع إلاّ على الضعفاء، ولذا نجد مسلك القرآن الكريم، في رعايته للحقوق يعنى بالضعفاء قبل عنايته بالأقوياء، وبالفقراء قبل الأغنياء، وبالنساء قبل الرجال، وبالصغار قبل الكبار، وبالرعية قبل الراعي، فاليتامى صغار، وضعاف، وفقدوا الراعي العطوف. إذاً فلا بدَّ من زيادة حفظ وتشديد في حماية حقوقهم من الأقارب والأبَاعد، ولأن من أهم ما يحتاجون إليه في هذه الفترة حماية أموالهم التي تعتبر قواماً لحياتهم الحاضرة والمستقبلة.

وقد وردت في حماية أموال اليتامى آيات عديدة كلها تؤكد معنى الحرمة

---

(٣١٣) سورة المائدة آية: ٤٤.

فقال تعالى: في سورة الأنعام **﴿ولا تقربوا مال اليتيم إلّا بالتي هي أحسن حتى يبلغ أشده﴾**[٣١٤] ومثلها في سورة الإسراء، وقال في سورة النساء: **﴿وآتوا اليتامى أموالهم ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب، ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم إنه كان حوباً كبيراً﴾**وقال: **﴿ولا تأكلوها إسرافاً وبِدَاراً أن يكبروا﴾** وقال: **﴿وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذُريّةً ضِعافاً خافوا عليهم فليتقوا الله وليقولوا قولاً سديداً، إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون في بطونهم ناراً وسيصلون سعيراً﴾**[٣١٥].

فهذه الآيات كلها ترمي إلى مقصد واحد، وهو ضرورة المحافظة على الأموال التي تخص اليتامى، لأنهم صغار وضعاف وفقدوا الراعي العطوف، وهم في أشد الحاجة إلى المال ولم يبلغوا أشدهم لكسب المال. وقد يكون صغرهم وضعفهم سبباً لإغراء ضعاف النفوس بأكل أموالهم بِدَاراً قبل أن يكبروا أو يستبدلوا الطيب من أموال اليتامى بالخبيث من أموالهم فبسط لهم حمايته وأوعد من يعتدي على أموالهم من الأولياء وغيرهم بأشد العذاب الأليم.

جاء في تفسير الفخر الرازي: إن الله سبحانه وتعالى شرع ذلك كله رحمة منه باليتامى لأنهم لكمال ضعفهم، وعجزهم استحقوا من الله مزيد العناية والكرامة، وما أشد دلالة هذا الوعيد على سعته ورحمته وكثرة عفوه وفضله، لأن اليتامى لما بلغوا في الضعف إلى الغاية القصوى بلغت عناية الله بهم إلى الغاية القصوى [٣١٦].

فهذا يدل على عظمة هذا التشريع الذي لا يضيع فيه حق لضعيف بسبب ضعفه، بل كل ما زاد الضعف زادت الرعاية والعناية والحماية، لأن الدين الإلٰهي ما جاء إلّا لدفع المظالم والمفاسد. فجدير بشريعة الله أن تجعل حفظ أموال اليتامى في أعلى مستوى الحماية الشرعية للأموال.

---

(٣١٤) سورة الأنعام آية: ١٥٢، والإسراء آية: ٣٤.

(٣١٥) سورة النساء الآيات: ٢، ٦، ٩ـ١٠.

(٣١٦) انظر تفسير الفخر الرازي ٣/١٥٠.

على هـذه الأسس ـ التي تقتضيها الأخـوة والتـراحم والتعـاون والاشتـراك والاحسـاس وتبادل الشعـور بين الأفراد ـ اتجه الاسلام في بنـاء المجتمع، وربط بين أفراده بما يجعلهم كالبنيان يشـد بعضه بعضـاً، وكالجسم الـواحد إذا اشتكى منه عضو تـداعت سائـر الأعضاء بـالسهر والحمى، وكـاليدين تغسـل أحـداهمـا الأخرى، ومن يخرج على القواعد والمبـادىء أو يتهاون في ذلـك يلقي بنفسه في التهلكة، وغضب الله وعقابه الدنيوي والأخروي.

خاتمة البحث

وبعد فهذا ما قد كنت أردت بيانه من الأهداف العامَّة للشريعة الإسلامية وهي أهداف سَامِية، ولا أحسب أن أحداً يَتَمتَّعُ بِسَلامةِ العقل، وصفاء البصيرة يُنازِع فيها. وحتى لا أعيد ما سطرته في صلب الرسالة ألخص ما توصلت إليه من خلال هذه الرحلة الطويلة بإيجاز كي أعطي القاريء فكرة عامة، وخلاصة إجمالية عن نتائج البحث.

١ ـ إن الشريعة الإسلامية وافية بجميع مصالح العباد الدنيوية والأخروية كبيرةً كانت أو صغيرةً، ثَابِتةً أو مُسْتَحْدثة. وإن هدفها الأعظم هو إسعاد العباد في الدنيا والآخرة، وإن السعادة المطلوبة لا تتحقق إلا بمتابعة أحكامها، وقواعدها، ومبادئها، وموافقة مقاصدها ولذا كانت معرفة المقاصد لا بد منها، وخاصة للفقيه والمجتهد، لأنها منارة يهتدي بها في اجتهاده واستنباطه للأحكام من النصوص، أو من المَبَادِىء والقواعد العامة، وإن المصلحة الشرعية لها خصائص وضوابط تميزها عن مصالح الأهواء.

هذه المصلحة تتفاوت قوةً وضعفاً، وضيقاً واتساعاً وهذا التفاوت يجعلها تنقسم إلى ضرورية، وحاجية وتحسينية، وكلية وجزئية. وهذا التقسيم يصلح أساساً للنظر في تنظيم المجتمع الذي يهدف إليه الإسلام بحيث تتوفر الضروريات والحاجيات لجميع أفراد المجتمع ولا بأس بتفاوتهم في التحسينات،

وذلك عن طريق التربية، وغرس المشاعر الإنسانية التي تدفع بأفراد الجماعة إلى مشاركة الآخرين بوازع الدين، والتشريع معا.

٢ ـ إن إساءة مفهوم الدِّين في البلاد الإسلامية ترتَّبت عليها آثار سيئة منها انفصال الإيمان عن العمل والقول عن الفعل، مع أن الدين الكامل ـ وهو الإسلام ـ يشمل الإيمان والعمل، ويقتضي توافُقَ القول مع الفعل، والدين الكامل هو المقبول عند الله، وأن الدين ضروري لحياة البشر في الدنيا والآخرة، ومهما أعرض عنه الناس فإنهم سيعودون إليه، وإن المحافظة على الدين تتطلب الإيمان، وأصول العبادات، من جانب الوجود، والجهاد، وقتل المرتدين، والزَّنادقة ومحاربة الابتداع من جانب العدم.

٣ ـ لقد عُنِيَ الإسلام بالنفس الإنسانية، ووضع لها من التشريعات ما يحقق لها جميع المصالح في جميع الأطوار من غذاء، وكساء، ومسكن، وما يمنع عنها الاعتداء بأي صورة، وشرع من العقوبات ما يكون زاجراً ورادعاً لمن يعتدي عليها، والزاجر قد يكون عقاباً في الدنيا أو عذاباً في الآخرة.

٤ ـ أما العقل فقد مَيَّز اللَّه به الإنسان عن سائر الحيوانات، وقد عني به ووضع له من التشريعات الكفيلة بحفظه من الإضعاف أو الإزالة، مثل وجوب التعليم وتحريم المسكرات والمُخَدِّرات، والعقاب على شرب المسكر، والعقل أحد دوائر وسائل المعرفة، وهي الحواس والعقل والوحي، وأضيق هذه الثلاث الحواس ثم تليها دائرة العقل، ودائرة الوحي تعتبر المحيط الأعظم وكل دائرة تكمل الأخرى بدون تعارض أو تناقض، ويترتب على إساءة فهم حدودها، أو علاقة بعضها ببعض نشوء المفاسد العقائدية والفكرية والأخلاقية تبعاً لذلك. وفي الواقع لا يوجد تعارض أو تناقض بينها، بل يوجد تعاون كامل، فالوحي حاكم على العقل ولكنه معتمد عليه، والعقل حاكم على الحواس ومعتمد عليها.

٥ ـ أما النسل فقد وضع اللَّه له طريقاً للدَّوام والاستمرار وهو الزواج، وحرَّم الزنى ومقدماته من أجل المحافظة على هذا الطريق بعيداً عن العبث، وشرع عقوبات بدون رأفة لمن يعبث بحرمة هذا الطريق ويسلك غيره متعدياً بذلك ما حده الشرع للمحافظة على النوع الإنساني.

٦ ـ أما المال فهو قوام الحياة، وضرورة من ضرورات الوجود البشري، ولذا عُنِي به الشرع الإسلامي ووضع له من القواعد والاحكام، لكسبه، وتملكه، وإنفاقه، وتنميته. أما الكسب فقد بين اللّٰه للإنسان طريق الحلال والحرام، وأمره أن يسلك طريق الحلال، وإذا سار في هذا الطريق لا يقيد سيره بأي سرعة، بل يعطيه الحق في السير بأكبر جهد يستطيعه، وأعطاه الحق في تملك ثمرات جهده وطاقته، ولكنه يوجب عليه أن يمد يد العون، لمن لا يستطيع السير بمقدار سرعته وجهده لظروف العجز أو لخيانة الحظ مع بذل الجهد، كما أوجب عليه الجهاد بالمال لحماية الدين والوطن وإذا كان الإسلام أعطى الفرد حق تملك المال مع الزامه بأداء ما عليه من واجبات فإنه لم يعطه حق حبس المال وتعطيله عن الحركة في داخل الشبكة الاجتماعية، لأن حركة الأموال، هذه، ملك وحق للمجتمع، فإن استغنى الفرد عنها لا يحق له حبس ماله وتعطيله عن الحركة في داخل تلك الشبكة.

ولذا كان مقصد تَدَاوُل الأموال بين الناس من أعظم مقاصد الشارع في المال، والإسلام يصل إلى تحقيق تداول المال بين الناس عن طريق تحريم الكنز، والرِبّا، والميسر والاحتكار، وتحريم جعل المال دولَة بين الأغنياء دون الفقراء، وتحريم أكل أموال الناس بالباطل، وشرع أنواع التعامل بينهم لتحقيق هذا المقصد العظيم، وإذا كان المال محترماً في نظر الإسلام فإنه يحظى بحمايته من الاعتداء عليه بالحرابة، أو السرقة أو الغضب، وجميع أنواع أكل أموال الناس ظلماً. والمقصود من ذلك كله المحافظة على المال.

وبالكلام على المال انتهى البحث.

وفي هذه المسيرة الطويلة انتابني شعور عميق خلاصته: هو أنني فيما أعتقد أن المسلمين لا يكتب لهم النجاح ولا الفلاح إلا بالرجوع إلى إسلامهم والتمسك به عقيدةً وشريعةً ، قولاً وفعلاً، ولا صلاح لهم ولا إصلاح إلا في ظل مبادىء الدين الإسلامي وقواعده وأحكامه في جميع مجالات الحياة، لأن الإسلام هو دين اللّٰه الكامل، ولا يقبله إلاّ كاملاً، أما إن آمنوا ببعض الكتاب وكفروا ببعضه الآخر، فلا يكون جزاؤهم أقل من الذّلة، والمهانة، والضياع والشَتَات

والضعف والشِّقَاقِ، يظلون كغثاء السيل إلى حين أوبتهم إلى ربهم، ووفائهم له بعهده قبل وفائه لهم بعهدهم، وبذلك ينصرهم ويثبت أقدامهم ويؤلف بين قلوبهم، وبذلك يصيرون خير أمة أخرجت للناس يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر.

وأختم كلامي كما بَدأْتُه بحمدِ اللّه، سبحانه وتعالى أن يهديني إلى الحق ويوفقني للتمسك به، وأضرع إليه أن يختم حياتي بصالِح الأعمال ويمن على المسلمين بالهِدَايةِ، والتوفيق ليرجعوا إلى دينهم مصدر عزّتهم ومجدهم وشرفهم إنه نعم المولى ونعم النصير.

تمت بحمد الله وعونه

كشاف الآيات

(أ)

(ب)

(ت)

(ث)

(ح)

(خ)

(ذ)

(ر)

(س)

(ش)

(ف)

(ق)

(ك)

(ل)

(م)

(ن)

(هـ)

(و)

(ي)

كشاف الأحاديث

(أ)

(ب)

(ت)

(ح)

(خ)

(د)

(ر)

(س)

(ط)

(ع)

(ف)

(ق)

(ك)

(ل)

(ن)

الكشاف الموضوعي

(ب)

(ت)

(ث)

(ج)

(ح)

(ن)

(هـ)

(و)

(ي)

المراجع

أ ـ كتب التفسير

(١) أحكام القرآن ـ للإمام الشافعي تحقيق الشيخ عبد الغني عبد الخالق ـ الطبعة الأولى سنة ١٩٥٢.

(٢) أحكام القرآن ـ أبو بكر أحمد بن الجصاص ـ ط اسطنبول سنة ١٣٣٥ هـ.

(٣) أحكام القرآن ـ أبو بكر محمد بن العربي ـ ط عيسى الحلبي سنة ١٣٨٧ هـ.

(٤) الجامع لأحكام القرآن ـ أبو عبد الله محمد القرطبي ـ دار الكتاب العربي سنة ١٣٨٧ هـ.

(٥) مفاتيح الغيب ـ محمد فخر الدين الرازي ـ المطبعة الخيرية سنة ١٣٠٨ هـ.

(٦) تفسير أبي السعود ـ محمد بن محمد العبادي ـ المطبعة الخيرية سنة ١٣٠٨ هـ

(٧) جامع البيان في تأويل القرآن ـ إبن جرير الطبري ـ ط سنة ١٣٢٩ هـ.

(٨) البرهان في علوم القرآن ـ بدر الدين الزركشي ـ ط عيسى الحلبي سنة ١٣٧٦ هـ.

(٩) تفسير روح المعاني ـ شهاب الدين الألوسي ـ ط المنيرية سنة ١٣٥٣ هـ.

(١٠) تفسير الكشاف ـ الزمخشري ـ ط مصطفى الحلبي سنة ١٩٦٨ هـ.

(١١) تفسير المنار ـ السيد رشيد رضا ـ ط حجازي بالقاهرة.

(١٢) تفسير القرآن ـ الشيخ محمود شلتوت ـ ط دار القلم سنة ١٩٦٦ م.

(١٣) تفسير آيات الأحكام ـ للشيخ علي السايس ط صبيح.

ب ـ كتب الحديث

(١) صحيح مسلم بشرح النووي ـ يحيى بن شرف النووي ـ المطبعة المصرية سنة ١٣٤٧ هـ.

(٢) صحيح البخاري بشرح الكرماني ـ الكرماني ـ المطبعة البهية المصرية سنة ١٣٥٦ هـ.

(٣) موطأ مالك بشرح الزرقاني ـ محمد بن عبد الباقي الزرقاني ـ ط التجارية الكبرى سنة ١٣٧٣ هـ.
(٤) فتح الباري ـــ شهاب الدين أحمد بن حجر العسقلاني ـــ ط بولاق.
(٥) إرشاد الساري ـــ أحمد بن محمد بن القسطلاني ـــ ط بولاق.
(٦) عمدة القاري بشرح البخاري بدر الدين محمود أحمد العيني الكتبخانة الأميرية سنة ١٣١٥ هـ.
(٧) شرح مسلم ـ لجنة من العلماء برئاسة الشيخ محمد ذهني ـ ط مصطفى الحلبي سنة ١٣٤٨ هـ.
(٨) سنن الترمذي ـ الحافظ محمد بن عيسى ـ ط بولاق.
(٩) سنن ابن ماجه ـ الحافظ محمد بن يزيد القزويني ـ ط اسطنبول.
(١٠) سنن أبي داود ـ ط مصطفى محمد سنة ١٣٥٤ هـ.
(١١) نيل الأوطار ـ محمد بن علي الشوكاني ـ ط مصطفى الحلبي.
(١٢) التاج الجامع للأصول في أحاديث الرسول ـ الشيخ منصور علي ناصف ـ ط عيسى الحلبي.
(١٣) سبل السلام شرح بلوغ المرام ـ للعلامة الصنعاني ـ ط مصطفى بمصر.
(١٤) النهاية في غريب الحديث ـ للإمام مجد الدين بن الأثير ـ ط عيسى الحلبي.
(١٥) جامع العلوم والحكم شرح خمسين حديثاً ـ زين الدين بن رجب ـ ط مصطفى الحلبي سنة ١٩٦٢ م.
(١٦) فيض القدير شرح الجامع الصغير ـ محمد عبد الرؤوف المناوي ـ ط مصطفى الحلبي.
(١٧) الأدب المفرد للإمام البخاري ـ الطبعة الأولى.
(١٨) السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي ـ الدكتور مصطفى السباعي ـ الدار القومية للطباعة.

ج ـ كتب الأصول والفقه

(١) إحياء علوم الدين ـ للإمام الغزالي ـ ط محمد علي صبيح.
(٢) الإحكام في أصول الأحكام ـ لابن حزم الظاهري ـ ط الإمام.
(٣) الإحكام في أصول الأحكام ـ سيف الدين الآمدي ـ ط المعارف سنة ١٣٣٢ هـ.
(٤) الأحكام السلطانية ـ لأبي الحسن الماوردي ـ ط مصطفى الحلبي سنة ١٣٨٦ هـ.
(٥) الأحكام في تمييز الفتاوى وتصرفات القاضي والإمام ـ للقرافي ـ ط الأنوار سنة ١٣٥٧ هـ.
(٦) الاعتصام ـ للإمام الشاطبي ـ ط المنار سنة ١٣٣٢ هـ.
(٧) الاشباه والنظائر ـ للإمام السيوطي ـ ط مصطفى الحلبي سنة ١٣٧٨ هـ.
(٨) الأم للإمام الشافعي ـ ط دار الشعب.
(٩) الأموال ـ لأبي عبيد القاسم بن سلام ـ ط الكليات الأزهرية سنة ١٣٨٨ هـ.

(١٠) إرشاد الفحول ـ للشوكاني ـ ط السعادة سنة ١٣٢٧ هـ.
(١١) أصول السرخسي ـ السرخسي ـ ط دار الكتاب العربي.
(١٢) أصول الفقه عند الجعفرية ـ محمد أبو زهرة ـ ط معهد الدراسات العربية سنة ١٩٥٦ م.
(١٣) أصول التشريع الإسلامي ـ لعلي حسب الله ـ ط المعارف سنة ١٩٦٤ ط ثالثة.
(١٤) أصول الفقه ـ لعبد الوهاب خلاف ـ ط النصر سنة ١٩٥٦ م.
(١٥) أصول الفقه ـ لمحمد الخضري ـ ط المكتبة التجارية الكبرى.
(١٦) أصول الفقه ـ لزكي الدين شعبان ـ ط دار التأليف.
(١٧) أصول الفقه ـ للشيخ عبد الغني عبد الخالق وآخرين ـ لجنة البيان سنة ١٩٦٣ م.
(١٨) أصول الفقه ـ لمحمد زكريا البرديسي ـ ط نهضة مصر سنة ١٩٥٩ م.
(١٩) أصول الفقه ـ لفخر الإسلام البزدوي ـ ط الشركة العثمانية.
(٢٠) أصول الفقه ـ للشيخ محمد أبو النور زهير ـ ط دار التأليف.
(٢١) أصول الفقه ـ لطه عبد الله الدسوقي ـ ط البيان العربي سنة ١٩٦٦ م.
(٢٢) اعلام الموقعين ـ ابن القيم ـ ط كردستان العلمية.
(٢٣) البرهان ـ لإمام الحرمين الجويني ـ مخطوط مكتبة الأزهر رقم ٩١٣.
(٢٤) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ـ لعلاء الدين الكاساني ـ ط الجمالية سنة ١٣٢٨ هـ.
(٢٥) البحر المحيط ـ للإمام الزركشي ـ مخطوط دار الكتب رقم ٤٨٣.
(٢٦) بحوث في الفقه المقارن ـ الشيخ مصطفى مجاهد ـ مذكرة بكلية الشريعة والقانون.
(٢٧) بداية المجتهد ـ لابن رشد ـ ط الكليات الأزهرية.
(٢٨) بغية المحتاج لإيضاح شرح الأسنوي ـ للمرصفي ـ ط المرصفي.
(٢٩) تأسيس النظر ـ لأبي زيد الدبوسي ـ ط الأدبية.
(٣٠) تاريخ التشريع الإسلامي ـ للشيخ السايس والسبكي والبربري ـ ط سنة ١٩٣٦ م.
(٣١) التحرير مع شرح التقرير والتحبير ـ لابن الهمام ـ ط الأولى الأميرية.
(٣٢) تخريج الفروع على الأصول ـ للزنجاني ـ تحقيق الدكتور أديب صالح ـ ط دمشق سنة ١٣٨٢ هـ.
(٣٣) تعليل الأحكام ـ لمحمد مصطفى شلبي ـ ط الأزهر سنة ١٩٤٩ م.
(٣٤) تقويم الأدلة ـ للدبوسي ـ مخطوط دار الكتب رقم ٢٢٥.
(٣٥) تنقيح الفصول في الأصول ـ لشهاب الدين القرافي ـ الطبعة المنيرية سنة ١٣٠٦ هـ.
(٣٦) تحقيق المعنى المناسب وبيان أقسامه ـ يوسف المرصفي ـ ط وادي الملوك.
(٣٧) التلويح على التنقيح ـ للتفتازاني ـ ط صبيح.
(٣٨) تحفة المحتاج بشرح المنهاج ـ لشهاب الدين بن حجر الهيتمي الشافعي ـ ط الكتبخانة بمصر.
(٣٩) جمع الجوامع مع شرحه للمحلى لابن السبكي ـ ط مصطفى محمد التجارية الكبرى.

(٤٠) حاشية العطار على المحلى ـ الشيخ حسن العطار ـ ط التجارية الكبرى.
(٤١) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ـ محمد بن عرفة الدسوقي ـ ط عيسى الحلبي.
(٤٢) حاشية الأزميري على المرآة ـ الفاضل الأزميري ـ ط دار الطباعة العامرة سنة ١٣٠٩.
(٤٣) حاشية الكلنبوي ـ الكلنبوي ـ ط السعادة بالقاهرة.
(٤٤) حادي الأرواح ـ لابن القيم ـ ط كردستان العلمية.
(٤٥) حجة الله البالغة ـ الشيخ أحمد المعروف بالشاه ولي الله الدهلوي ـ ط محمد جمال الدين.
(٤٦) الحسبة في الإسلام ـ لابن تيمية تقديم محمد المبارك ـ ط دار الكتب العربية.
(٤٧) الحسبة في الإسلام ـ للشيخ إبراهيم دسوقي الشهاوي ـ دار العروبة.
(٤٨) الحاوي ـ لأبي الحسن الماوردي ـ مخطوط دار الكتب رقم ٨٢ فقه شافعي.
(٤٩) الخراج لأبي يوسف ـ أبو يوسف صاحب أبي حنيفة ـ المطبعة السلفية سنة ١٣٨٢ هـ.
(٥٠) الخراج ـ ليحيى بن آدم القرشي ـ تحقيق أحمد شاكر ـ ط السلفية سنة ١٣٤٧ هـ.
(٥١) الخراج في الدولة الإسلامية ـ محمد ضياء الدين الريس ـ ط النهضة سنة ١٩٥٧ م.
(٥٢) دعائم الإسلام ـ للقاضي أبي حنيفة النعمان الشيعي ـ ط المعارف سنة ١٣٧٩ هـ.
(٥٣) رد المحتار على الدر المختار ـ لابن عابدين ـ ط بولاق سنة ١٢٨٢ هـ.
(٥٤) رسالة في القتال لابن تيمية ـ ط رسالة صغيرة.
(٥٥) الرسالة للإمام الشافعي ـ تحقيق أحمد شاكر ـ ط الحلبي سنة ١٣٥٨ هـ.
(٥٦) روضة الناظر ـ لابن قدامة ـ ط السلفية سنة ١٣٤٤ هـ.
(٥٧) الذخيرة الجزء الأول ـ للقرافي ـ ط كلية الشريعة بالأزهر.
(٥٨) شرح التوضيح على التنقيح لصدر الشريعة ـ عبد الله بن مسعود ـ وعليه التلويح للإمام سعد الدين التفتازاني ـ وحاشية الغنري ـ وحاشية الملا خسرو ـ وحاشية عبد الحكيم ـ المطبعة الخيرية سنة ١٩٢٢ م.
(٥٩) شرح العناية على الهداية ـ لاكمل الدين البابرتي ـ ط التجارية الكبرى.
(٦٠) الشرح الكبير على مختصر خليل ـ للشيخ الدرديري ـ ط عيسى الحلبي.
(٦١) الشرح الكبير ـ لابن قدامة ـ ط المنار سنة ١٣٤٨ هـ.
(٦٢) شفاء الغليل ـ للإمام الغزالي ـ تحقيق الدكتور حمد عبيد الكبيسي ـ رسالة دكتوراه بكلية الشريعة بالأزهر.
(٦٣) السرقة في التشريع الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي للشيخ إبراهيم دسوقي الشهاوي ـ ط دار العروبة.
(٦٤) السياسة الشرعية ـ لابن تيمية ـ ط أنصار السنة المحمدية سنة ١٣٨١ هـ.
(٦٥) ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية ـ الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي رسالة دكتوراه ـ ط دار العلم بدمشق.

(٦٦) الضرورة الشرعية ـ الدكتور وهبة الزحيلي ـ ط مكتبة الفارابي ـ بدمشق.
(٦٧) الطرق الحكمية ـ لابن القيم ـ المؤسسة العربية سنة ١٣٨٠ هـ.
(٦٨) العرف والعادة في رأي الفقهاء ـ أحمد فهمي أبو سنة ـ الأزهر سنة ١٩٤٩ م.
(٦٩) عقد الزواج وآثاره ـ لمحمد أبي زهرة ـ ط معهد الدراسات العربية.
(٧٠) فتح القدير ـ لابن الهمام الحنفي ـ ط التجارية الكبرى.
(٧١) الفروق للقرافي ـ شهاب الدين القرافي ـ دار أحياء الكتب العربية
(٧٢) الفكر السامي ـ لمحمد بن الحسن الحجوي ـ ط الرباط.
(٧٣) فواتح الرحموت ـ لعبد العلي الأنصاري بشرح مسلم التبوت ـ للإمام محب الله بن عبد الشكور ـ المطبعة الأميرية.
(٧٤) فلسفة العقوبة في الفقه الإسلامي ـ الشيخ أبو زهرة ـ ط معهد الدراسات العربية سنة ١٩٦٦ م.
(٧٥) فلسفة التشريع في الإسلام ـ المحامي صبحي محمصاني ـ ط دار الكشاف سنة ١٣٧١ هـ.
(٧٦) قواعد الأحكام في مصالح الأنام ـ للعز بن عبد السلام ـ ط الكليات الأزهرية.
(٧٧) كشف الأسرار ـ لعبد العزيز البخاري على أصول فخر الإسلام البزدوي ـ ط الشركة العثمانية.
(٧٨) المبسوط ـ للسرخسي ـ ط السعادة.
(٧٩) مجموعة الرسائل الكبرى ـ لابن تيمية ـ ط الشرقية سنة ١٣٢٣ هـ.
(٨٠) المحصول ـ لفخر الدين الرازي ـ مخطوط دار الكتب رقم ٢٩٧ أصول.
(٨١) المحلى ـ لابن حزم الظاهري ـ ط المنيرية سنة ١٣٥٢ هـ.
(٨٢) محاضرات في أصول الفقه ـ الشيخ عبد الغني عبد الخالق ـ كلية الشريعة والقانون.
(٨٣) محاضرات عن داود الظاهري ـ الشيخ عبد الغني عبد الخالق ـ كلية الشريعة والقانون.
(٨٤) مختصر المزني مع كتاب الأم للإمام الشافعي ـ ط دار الشعب.
(٨٥) مختصر المنتهى مع شرحه وحواشيه ـ لابن الحاجب ـ الطبعة الأميرية.
(٨٦) المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل ـ لابن بدران ـ ط الخشاب سنة ١٣٢٥ هـ.
(٨٧) المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي ـ لمحمد شلبي ـ ط دار التأليف سنة ١٩٥٩ م.
(٨٨) مذكرة في المناسبة ـ للشيخ طه محمود الديناري ـ ط الأنوار سنة ١٣٨٢ هـ.
(٨٩) المدونة الكبرى برواية سحنون ـ للإمام مالك ـ ط السعادة.
(٩٠) المستصفى ـ للإمام الغزالي ـ الطبعة الأميرية.
(٩١) المصلحة في التشريع الإسلامي للدكتور مصطفى زيد ـ دار الفكر العربي سنة ١٣٧٤ هـ.
(٩٢) المعتمد في أصول الفقه ـ لأبي الحسين البصري ـ ط الكاثوليكية بيروت سنة ١٩٦٥ م.
(٩٣) المعاملات الشرعية ـ لأحمد إبراهيم ـ ط السلفية سنة ١٣٥٤ هـ.

(٩٤) مقاصد الشريعة الإسلامية ـ للشيخ محمد الطاهر بن عاشور ـ ط الاستقامة ـ تونس سنة ١٣٦٦ هـ.
(٩٥) مقاصد الشريعة ومكارمها ـ علال الفاسي ـ ط مكتبة الوحدة العربية ـ الدار البيضاء.
(٩٦) مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه ـ لعبد الوهاب خلاف ـ ط معهد الدراسات العربية سنة ١٩٥٤ م.
(٩٧) مقاصد الشريعة ـ للشيخ محمد أنيس عبادة ـ ط دار الطباعة المحمدية سنة ١٣٨٧ هـ.
(٩٨) مقدمة ابن خلدون ـ عبد الرحمن بن خلدون ـ ط المطبعة الأزهرية سنة ١٣٤٨.
(٩٩) المغني لابن قدامة ـ ابن قدامة ـ الطبعة الأولى سنة ١٣٤٨ هـ.
(١٠٠) المنخول ـ للإمام الغزالي ـ مخطوط بمكتبة الأزهر.
(١٠١) المغني ـ الجزء السابع عشر ـ للقاضي عبد الجبار ـ المؤسسة العامة للطباعة والنشر.
(١٠٢) مغنى المحتاج لابن الخطيب الشربيني ـ التجارية الكبرى.
(١٠٣) منتهى الإرادات ـ لتقي الدين الفتوحي الحنبلي المصري ـ تحقيق عبد الغني عبد الخالق ـ ط دار العروبة.
(١٠٤) منتهى السول في علم الأصول ـ للآمدي ـ ط صبيح.
(١٠٥) الموافقات ـ للإمام الشاطبي ـ ط صبيح والتجارية الكبرى.
(١٠٦) الملكية ونظرية العقد في الشريعة الاسلامية ـ محمد أبو زهرة ـ مطبعة فتح الله سنة ١٣٥٧ هـ.
(١٠٧) الملكية في الشريعة الاسلامية مع مقارنتها بالقوانين العربية ـ للأستاذ علي الخفيف ـ ط معهد الدراسات العربية سنة ١٩٦٨ م.
(١٠٨) نبراس العقول ـ للشيخ عيسى منون ـ ط التضامن الأخوي.
(١٠٩) نهاية السول شرح منهاج البيضاوي للأسنوي ـ ط صبيح والسلفية.
(١١٠) الوسيط في أصول الحنفية ـ أحمد فهمي أبو سنة ـ ط أولى.
(١١١) الولاية على النفس والمال ـ لأبي زهرة ـ ط معهد الدراسات العربية.
(١١٢) الوجيز ـ للإمام الغزالي ـ ط الآداب سنة ١٣١٧ هـ.
(١١٣) المذاهب الفقهية ـ الشيخ إبراهيم الشهاوي ط شركة الطباعة المتحدة.

د ـ مراجع متنوعة

(١) الإسلام عقيدة وشريعة ـ للشيخ شلتوت ـ دار القلم القاهرة ـ ط ثانية.
(٢) الفكر الإسلامي الحديث ـ الدكتور محمد البهي ـ مكتبة وهبة ط رابعة.
(٣) روح الدين الإسلامي ـ عفيف عبد الفتاح طبّارة ـ الطبعة الرابعة سنة ١٣٨٠ هـ.
(٤) المجتمع الإسلامي كما تنظمه سورة النساء ـ الشيخ محمد محمد المدني، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية سنة ١٣٨٢ هـ.
(٥) بين الشريعة الإسلامية والقانون الروماني ـ الدكتور صوفي أبو طالب ـ نهضة مصر.

(٦) نظام الأسرة بين الاقتصاد والدين ـ ثروت أنيس الأسيوطي ـ دار الكتاب العربي.
(٧) الوحي المحمدي ـ السيد رشيد رضا ـ نهضة مصر سنة ١٣٧٥ هـ.
(٨) الرسالة الخالدة ـ عبد الرحمن عزام ـ المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية سنة ١٣٨٤ هـ.
(٩) حركة تحديد النسل ـ أبو الأعلى المودودي ـ دار الفكر ـ بيروت.
(١٠) آثار الحرب في الفقه الاسلامي ـ وهبة الزحيلي ـ المكتبة الحديثة سنة ١٣٨٥ هـ.
(١١) قصة الملكية في العالم ـ علي عبد الواحد وحسن شحاته ـ نهضة مصر سنة ١٣٧٧ هـ.
(١٢) نظرية الربا المحرم في الشريعة الاسلامية ـ إبراهيم زكي الدين بدوي ـ المجلس الأعلى للفنون والآداب.
(١٣) اقتصادنا ـ محمد باقر الصدر ـ ط دار الفكر ـ بيروت سنة ١٣٨٧ هـ.
(١٤) المدخل في علم الإجتماع ـ الدكتور السيد محمد بدوي ـ ط دار الثقافة بالاسكندرية.
(١٥) الأصول الخمسة ـ للقاضي عبد الجبار ـ ط مكتبة وهبة.
(١٦) الملل والنحل للشهرستاني ـ ط الأنجلو المصرية ط ثانية.
(١٧) الله ـ لعباس محمود العقاد ـ ط دار الهلال عدد ٢٠٧.
(١٨) المعرفة عند الحكيم الترمذي ـ عبد المحسن الحسيني ـ دار الكتاب العربي.
(١٩) الدين ـ للدكتور محمد عبد الله دراز ـ مطبعة السعادة سنة ١٣٨٩ هـ.
(٢٠) رسالة التوحيد ـ للشيخ محمد عبده ـ دار المعارف سنة ١٣٧٦ هـ.
(٢١) إضاءة الدِّجنة في عقائد أهل السنة ـ شهاب الدين أحمد المعروف بالمَقَّرِي ط مكتبة علي يوسف سليمان.
(٢٢) الدين والعلم ـ أحمد عزّت ـ ط لجنة التأليف والترجمة والنشر.
(٢٣) معيار العلم للإمام الغزالي ـ ط دار المعارف ـ القاهرة سنة ١٩٦١ م.
(٢٤) النزعة الكلامية ـ الأب فيكتور اليسوعي ـ دار المعارف ـ القاهرة.
(٢٥) شرح الجرجاوي على المواقف ـ للإيجي ـ ط السعادة سنة ١٩٠٧ م.
(٢٦) نظام الإسلام العقيدة والعبادة ـ محمد المبارك ـ ط دار الفكر ـ بيروت.
(٢٧) الفلسفة القرآنية ـ لعباس محمود العقاد ـ ط أولى.
(٢٨) محاضرات في الفلسفة ـ محمد مصطفى حلمي ـ ط شبرا.
(٢٩) دراسات في الاجتماع والنظام الاجتماعي الإسلامي ـ محمد الطاهر بن عاشور ط شركة النشر والتوزيع بتونس.
(٣٠) وحدة الدين والفلسفة والعلم ـ محمود المنوفي.
(٣١) الوجيز في الدراسات القانونية ـ دكتور محمود جمال الدين زكي ـ مطابع الشعب سنة ١٩٦٥ م.
(٣٢) غرائب النظم والتقاليد والعادات ـ علي عبد الواحد وافي ـ نهضة مصر.
(٣٣) الأسرة والمجتمع ـ للدكتور علي عبد الواحد وافي ـ نهضة مصر سنة ١٣٨٣.

(٣٤) دراسات في الاجتماع الاقتصادي ـ الدكتور مصطفى الخشاب ـ ط البيان العربي سنة ١٣٧٦ هـ.
(٣٥) الربا ـ أبو الأعلى المودودي ـ دار الفكر ـ بيروت.
(٣٦) أسس الاقتصاد بين الإسلام والنظم المعاصرة ـ المودودي ـ دار الفكر.
(٣٧) النظريات السياسية ـ دكتور أحمد إبراهيم ـ ط لجنة التأليف والنشر.
(٣٨) لمع الأدلة ـ لإمام الحرمين الجويني ـ تحقيق دكتورة فوقية حسين ـ المؤسسة العامة للنشر سنة ١٣٨٥ هـ.
(٣٩) تنظيم الإسلام للمجتمع ـ محمد أبو زهرة ـ مكتبة أنجلو المصرية.
(٤٠) الوسيلة الأدبية ـ الشيخ حسين المرصفي ـ ط المدارس المكتبية سنة ١٢٨٩ هـ.
(٤١) مفتاح دار السعادة ـ لابن القيم ـ ط محمد علي صبيح.
(٤٢) الذريعة إلى مكارم الشريعة ـ للشيخ أبي القاسم الراغب الأصفهاني ـ مطبعة الوطن ـ ط أولى.
(٤٣) الاشارة إلى محاسن التجارة ـ للشيخ ابن الفضل جعفر بن علي الدمشقي.
(٤٤) لسان العرب لابن منظور ـ ط بيروت وبولاق.
(٤٥) القاموس المحيط للفيروز آبادي ـ ط السعادة.
(٤٦) المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي ـ سلامة أحمد المغربي الفيومي الطبعة الأميرية سنة ١٩٠٩ م.
(٤٧) المفردات في غريب القرآن ـ لأبي القاسم الحسيني الأصفهاني ـ ط الميمنة.
(٤٨) الأعلام ـ لخير الدين الزركلي ـ ط ثانية بالقاهرة.
(٤٩) طبقات الشافعية ـ لابن السبكي ـ ط الحسنية ١٣٢٤ والحلبي.
(٥٠) التربية والتعليم في الإسلام ـ للدكتور أحمد فؤاد الأهواني ـ ط أولى.
(٥١) الرسالة المفصلة ـ للقابسي ملحقة بكتاب التربية والتعليم للدكتور الأهواني.
(٥٢) الرسالة اللدنية ـ للإمام الغزالي.
(٥٣) شرح السعد على العقائد ـ سعد الدين التفتازاني ـ ط مصطفى محمد.
(٥٤) شرح السعد على المقاصد ـ سعد الدين التفتازاني ـ ط الأستانة.
(٥٥) الأموال ـ لعبد السلام ذهني ـ الاعتماد.
(٥٦) الملكية والحقوق العينية ـ دكتور كامل مرسي ـ ط الرحمانية.
(٥٧) كتاب الشهاوي في تاريخ التشريع الاسلامي الشيخ إبراهيم الشهاوي ط شركة الطباعة الفنية المتحدة سنة ١٩٦٩ م.
(٥٨) تاريخ التربية ـ مقالات لأساتذة من كلية التربية بجامعة عين شمس سنة ١٩٦٣ م.
(٥٩) من الفقه الجنائي المقارن بين الشريعة والقانون ـ المستشار أحمد موافي ـ ط المجلس الأعلى للشئون الاسلامية سنة ١٣٨٤ هـ.